This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

e2019.05

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

DAS

NACHAPOSTOLISCHE ZEITALTER

25.712

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN GEMEINDEN

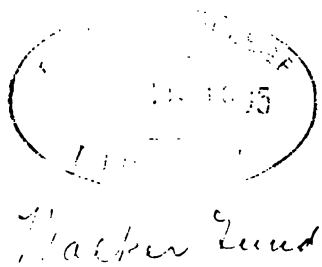
VOM BEGINN DER FLAVIERDYNASTIE BIS ZUM ENDE HADRIANS

DARGESTELLT VON

LIC. RUDOLF KNOPF,
PRIVATDOZENTEN DER THEOLOGIE ZU MARBURG.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1905.

C 2019.05
~~III. 1049~~



Alle Rechte vorbehalten.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Meinen Eltern

Vorwort.

Im Anfang des Wintersemesters 1900/01 fragte Herr Dr. Siebeck bei mir an, ob ich für seinen Verlag eine Darstellung des nachapostolischen Zeitalters der christlichen Kirche schreiben wollte. Nach einigem, leicht verständlichem Zögern sagte ich zu. Das Ergebnis meiner Arbeit lege ich auf den folgenden Blättern vor.

Ueber die gleich im Titel des Buches gegebene Abgrenzung des Zeitraumes brauche ich wohl keine lange Begründung zu geben. Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter zusammengenommen bilden den grösseren Abschnitt in der Geschichte der christlichen Kirche, den wir als Urchristentum bezeichnen. Soll der Name: apostolisches Zeitalter, berechtigt sein, so muss er besagen, dass in dem dadurch bezeichneten Zeitraume die Entwicklung des Christentums unter dem beherrschenden Einfluss der Apostel, d. h. der Zwölf und des Paulus, stand. Dann aber hat das apostolische Zeitalter nach unten hin mit dem Tode des Paulus und Petrus, mit dem Beginn des jüdischen Aufstands abzubrechen. Das nachapostolische Zeitalter andrerseits ist mit der schriftstellerischen Tätigkeit des Irenäus nach unten hin zu weit abgegrenzt. Das Ende des Urchristentums ist, auf fast allen in Betracht kommenden Linien, bedeutend früher erfolgt. Um 140 etwa muss, wie weithin anerkannt wird, der Einschnitt gesetzt werden, der das Urchristentum von der frühkatholischen Kirche trennt.

In der Darstellung selber habe ich die ausgesprochene Polemik, überhaupt die ausdrückliche Heranziehung der ausgebreiteten Literatur vermieden. Ich hielt es für besser, lieber die Quellenstellen reichlich und ausführlich zu bringen. Die wichtigste Literatur, aber nicht alle, die ich benutzt habe, ist auf den letzten Seiten des Buches zusammengestellt. Ich möchte es indess nicht versäumen, hier die besondere Verpflichtung auszusprechen, unter der ich einer Reihe von Forschern und ihren Arbeiten gegenüber stehe. Dem Kenner wird ihr Einfluss im allgemeinen Aufriss und in den Einzelheiten der Darstellung entgegentreten. Ich nenne mit Namen: Weizsäckers Apo-

stolisches Zeitalter, die Werke Harnacks, voran seine Dogmengeschichte, die Untersuchungen Zahns, vor allem seine Einleitung in das Neue Testament, Holtzmanns Neutestamentliche Theologie, Wernles Anfänge unserer Religion, Weinels Wirkungen des Geistes und der Geister, von Dobschütz' Urchristliche Gemeinden.

Die Anführungen aus den Quellen habe ich durchwegs in der Uebersetzung gebracht, ausser wenn ich den Quellenbeleg in die Anmerkung verwies. Für die neutestamentlichen Zitate benutzte ich Weizsäckers Uebersetzung, für die Apostolischen Väter und die Apokryphen die Uebertragungen in Henneckes Sammelwerk: Neutestamentliche Apokryphen.

Für freundliche Hilfe beim Korrekturlesen, die indes über das Aufspüren von Druckfehlern hinausging, bin ich Herrn Professor J. Weiss zu herzlichstem Danke verpflichtet.

Marburg in Hessen, 12. März 1905.

Rudolf Knopf.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort . . . . . V—VI
Verzeichnis der Abkürzungen XII

I. Das Christentum auf dem Boden des jüdischen Volkstums . . . . . 1—30

Die Aufstände des Judenvolkes von Nero bis Hadrian 1. Die inneren und äusseren Folgen der Aufstände unter Trajan und Hadrian 5. Die Quellen für die Geschichte der Judenchristen im nachapostolischen Zeitalter 6. Rückblick auf das Judenchristentum der ersten Generation 8. Die Christen verlassen vor 70 Jerusalem, zum Teil auch das Land; nach dem Aufstand kehrt ein Teil der Geflohenen zurück 11. Hauptentwicklung des Nazaräertums erfolgt indess in den Landschaften östlich vom Jordan und in Syrien 13. Stellung der Judenchristen zu ihrer Nation; ihre Treue gegen Volk und Gesetz 15. Ihre Abstossung durch die Altgläubigen 18. Vereinzelte Bedrängungen durch die Römer 20. Zustände im Innern der Nazaräergemeinden 23. Die Verwandten Jesu 25. Die Nazaräer und die Heidenchristen 28. Schlussurteil 30.

II. Die Heidenkirche . . . . . 31—444

1. Die Quellen nach Zeit und Ort ihrer Entstehung . . . . . 31— 48

Einteilung der Quellen 31. Die Brief- und Epistelliteratur des nachapostolischen Zeitalters (Past, Hebr, I Petr, Jak, Jud, II Petr, I—III Joh, I Clem, Ign-Polyk, Barn) 32. Die prophetischen Bücher (Apok Joh, Herm, Apok Petr) 38. Die Lehrschriften (Ev Joh, Did, II Clem) 41. Die apologetische Literatur (Aristo, Keryg Petr, Quadratus, Aristides) 44. Die Geschichtsbücher (Synopt, Hebr-evang, Aegypt-evang, Papias, Act) 45. Spätere Schriftsteller, vorab Justin 47. Profanquellen 48.

2. Die Ausbreitung . . . . . 48— 83

Ergebnis der Mission im apostolischen Zeitalter 48.

Die Ausbreitung im nachapostolischen Zeitalter . . . . . 50— 64

Seite

Palästina 50. Syrien 50. Asia 52. Bithynia-Pontus 54. Andere asiatische Provinzen 55. Mazedonien 57. Achaja 57. Der Westen: Rom 58.

Die Gemeinden Stadtgemeinden 61. Sehr rasches Wachstum 62. Die Nationen innerhalb der Kirche 63.

Die soziale Zusammensetzung der Gemeinden . . . . . 64—83

Niedere Volksschichten in den Gemeinden 64. Viele Arme und Bedürftige 65. Die Sklaven 67. Angehörige höherer Gesellschaftskreise: Kaufleute 70. Frauen der oberen Stände 72. Reiche 73. Die soziale Zusammensetzung der römischen Gemeinde (Die Zeugnisse von Phil 4 22, I Clem; die Verwandten Domitians; die Zeugnisse von Ign und Herm) 75.

3. Staat, Gesellschaft und die Christen . . . . . 83—147

a) Der Staat und die Christen. Verfolgung und Duldung . . . . . 83—105

Die neronische Verfolgung bereits der Beginn von grundsätzlicher Feindschaft zwischen Staat und Christentum 83. Die rechtlichen Formen, unter denen gegen die Christen eingeschritten werden konnte 85. Bedrückung von Christen unter Domitian in Rom und Asien 89. Christenprozesse unter Trajan 96. Hadrian und die Christen 103.

b) Die Stellung der Christen zum Staatswesen 105—114

Die Staatsordnung wird von den Christen auf zweierlei Weise beurteilt 105. Günstige Beurteilung bei I Petr, Past und Act 106. Die Gebete für den Kaiser und die Obrigkeit 107. Gehorsam gegen die Staatsordnung 108. Diese loyale Haltung teils bloss angenommen, teils auch ernst gemeint 109. Feindselige Beurteilung des Staates in Apok 111. Spuren dieser Beurteilung anderswo 113.

c) Die Christen und die heidnische Bevölkerung . . . . . 114—137

Die Christen beurteilen die Welt als fremd und feindlich 114. Kritik der heidnischen Religion 116. Kritik des heidnischen Lebens 120. — Die heidnische Bevölkerung ihrerseits hasst und beargwohnt die Christen 122. Gründe allgemeiner Art für diese feindselige Haltung 124. Konkrete Einzelvorwürfe 129. Spuren freundlicherer Urteile über die Christen 131. Das tatsächliche Verhalten der Christen nach aussen hin 133.

d) Die Christen und die jüdische Diaspora . . 137—147

Grosse Feindschaft zwischen Juden und Christen 137. Gründe dafür 138. Die Kampfesmittel der Juden: Verdächtigung der Christen bei den Heiden 140. Die Antwort ist grosser Hass der Christen den Juden gegenüber 145.

4. Die Gemeindeverfassung . . . . . 147—222

Die Schwierigkeit der verfassungsgeschichtlichen Pro-

Seite

bleme 147. Die Organisation der paulinischen Gemeinden 148.

Die Gemeindeverfassung des nachapostolischen Zeitalters vor dem Aufkommen des monarchischen Episkopats . . . . . 152—196

Die Gemeindeverfassung nach den Angaben der Did 152. Die Gemeindeverfassung nach den Angaben von I Clem 160. Die Gemeindebeamten in I Petr 173. Die Presbyter in Jak 176. Die Gemeindeorganisation nach Act 177. Presbyter, Diakonen und Gemeinde nach dem Polyk-briefe 179. Die Gemeindeverfassung nach Hebr 181; nach II Clem 182; nach Herm 182.

Zusammenfassende Fragen 186. Wesen und Alter der Presbyter 187. Wesen und Alter der Episkopen 191. Identifikation von Presbytern und Episkopen 194.

Die Gemeindeverfassung des nachapostolischen Zeitalters nach dem Aufkommen des monarchischen Episkopats . . . . 196—222

Die Verfassungsverhältnisse nach den Past 197. Spuren monarchischen Episkopats in III Joh 205. Die angeloi der Apok 207. Die Gemeindeverfassung nach den Ign-briefen 209. Wo, wann und warum ist der Episkopat des Einen entstanden? 220.

5. Die Versammlungen . . . . . 222—290

Allgemeine und Teilversammlungen (Konventikel) 222. Die Teilversammlung 222. Die allgemeine, regelmässige Gemeindeversammlung 225. Die Zeit dafür (Sonntag) 225. Der Ort 226. Wortversammlung und Mahlversammlung getrennt bis auf Justin nachzuweisen 227.

Die Wortversammlung . . . . . 229—252

Die Leitung und die Ordnung (Vorlesung, Homilie, Gebet) in der Wortversammlung 230. Andre Stücke der Worterbauung: Eingangs- und Schlussformel, Psalm und Prophetie 232. — Die Vorlesung (Schriftanagnose) 233. Die Homilie oder der Lehrvortrag 236. Das Gebet 240. Der Psalm 244. Der prophetische Vortrag 250.

Die Mahlversammlung . . . . . 253—271

Ort der Feier, Zutritt dazu 253. Der Hergang der Versammlung 253. Die Namen der Handlung 256. Der Sinn der Mahlfeier: Zusammengehörigkeit 258; Kirchlichkeit 259; Erinnerung an Christus 260; Opfer 260; Unsterblichkeitsspeise 265.

Die Taufe . . . . . 271—290

Begründung, warum hinter der Mahlfeier von der Taufe zu handeln ist 271. Der Hergang der Taufhandlung 271. Der Taufunterricht 276. Sinn der Handlung: Aufnahmeritus 279; Reinigungsbad 280; Geistesverleihung 281; Neugeburt

Seite

284; Erleuchtung 285; Siegel 286; Verknüpfung mit dem Tode Christi 288.

6. Die Gnosis . . . . . 290—339

Die Nikolaiten von Apok 2 und 3: 290. Die Irrlehrer der Joh-briefe 294. Die in den Past bekämpften Häretiker 300. Die Ketzerpolemik der Ignatianen 306. Die Härese im Briefe des Polyk 316. Die Gegner im Jud-brief 318. Verstreute, gelegentliche Ketzerpolemik in fast allen Schriften des nachapostolischen Zeitalters 322. Polemik späterer Kirchenväter gegen Häretiker, die bereits im nachapostolischen Zeitalter hervortraten: Simon Magus 325; Menander 327; Kerinth 328; Satornil 330.

Die gemeinsamen Züge der vielverzweigten Gnosis: das Weltbild 331; die Lehre vom Menschen 332; die Christologie 332; die Erlösung 333; die praktische Haltung der Gnostiker 334; die Prädestinationslehre 335; Stellung zum Judentum 335. Der Ursprung und das Wesen der Gnosis 336. Ihr ursprünglicher Zusammenhang mit dem synkretistischen Judentum 337. Die Grösse der gnostischen Gefahr 338.

7. Die Theologie . . . . . 339—396

Der allgemeine Aufriss der religiösen Vorstellungswelt (Gott, die Engel, die Welt und die Dämonen, der Christus, die Autoritäten in der Gemeinde, die Kirche, die Eschatologie) 339. Im einzelnen grosse Verschiedenheit der Vorstellungen möglich 344. Zu bestimmteren Problemstellungen und Lösungen drängt der Einfluss des Judentums, des Griechentums und der Gnosis 345.

Die Auseinandersetzung mit dem Judentum . . . . . 346—369

Die Quellen 346. Die Christen das wahre Israel 347. Sie eignen sich das A'T. an 348.

Das Doppel-Problem: wie sind die kultischen Vorschriften des Gesetzes zu beurteilen und wie das Volk Israel der Vergangenheit? 348. Zwei Lösungsversuche: 1) die Lösung von Joh 349; von Hebr 350; von I Clem 353: von Justin 354; 2) die Lösung von Barn 356.

Der Streit um die Messianität Jesu 359. Der Schriftbeweis 359. Apologetische Ausgestaltung des Jesusbildes 363. Der Rekurs auf die Wunder Jesu 365. Die Berufung auf seine Auferstehung 367. Der Regress in die Transszendenz: die Lehre de gemino ejus adventu 368.

Das Griechentum und das Christentum . 369—384

Keine polemische Auseinandersetzung 369. Anleihen bei griechischer Religion 370: Einfluss griechischer Eschatologie 370. γνῶσις und ζωή als Heilsgüter 374. Die Christologie 375. — Anleihen bei griechischer Philosophie 377. Lehre von Gott, Welt, den Mittelwesen bei Plato, der Stoa

Seite

und Philo 378. Einfluss dieser Lehren im Joh-prolog 380; im Hebr-brief 381; im I Clem-brief 382; in Act 17 22 ff. 383; in den Past-briefen 384; im Keryg Petr 384.

Die Auseinandersetzung mit der Gnosis 384—396

Antithese gegen das gnostische Weltbild 385; die Prädestinations- und Erlösungslehre 386; die Christologie 389; die Eschatologie 391. Die Apostel als Bürgen der Ueberlieferung 393.

8. Die Frömmigkeit . . . . . 396—444

Die Frömmigkeit steht auf Gegensätzen, die von der Sehnsucht nach dem Ende überbrückt werden 396. Erschütterung der Frömmigkeit durch das Ausbleiben des Endes 398. Die Sicherstellungen der erschütterten Frömmigkeit 401.

Der Geist . . . . . 401—416

Der Geist in den heiligen Schriften 401. Die Apostel, Propheten und Lehrer 403. Die Christen insgemein haben den Geist 406. Spuren dieser Tatsache im Gemeindeleben 409. Die Askese 410. Der Märtyrer 413.

Die Sakramente . . . . . 416—417

Das Leben . . . . . 417—444

Das Bewusstsein von der Verpflichtung zu reinem Leben stets vorhanden und eingeschärft 417. Doch in der Verwirklichung des Ideals zeigen sich alsbald die Spuren der umgebenden Welt 422. Die Askese 423. Zerstücklung der Ethik 423. Das Richten 424, das Disputieren 425, die Parteisucht 425. Lug und Trug 426, Unzucht 427, Zauberei 427. Fehler der einzelnen Stände 428. Abschliessendes Urteil über den sittlichen Zustand des nachapostolischen Zeitalters 429.

Die Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen: grobe Sünden scheiden von ihr ab 429. Keine Sicherheit darüber, was unvergebbare Sünde ist 430. Die Busspredigt des Hermas 431.

Die Gemeinde als Sühnanstalt: die leichten Sünden werden in ihr getilgt 434. Die Sühnmittel: das gottverhängte Leiden 435; die Exhomologese 436; die guten Werke (Fasten, Almosen, Gebet) 438.

Namenverzeichnis . . . . . 445—450

Stellenverzeichnis . . . . . 451—465

Literaturangaben . . . . . 466—468

Druckfehler und Versehen 468

Verzeichnis der Abkürzungen.

1) AT = Altes Testament; NT = Neues Testament.
2) Neutestamentliche Schriften:
   Act = Acta, Apostelgeschichte;
   Apok = Offenbarung Johannis;
   Eph = Epheserbrief;
   Gal = Galaterbrief;
   Hebr = Hebräerbrief;
   Jak = Jakobusbrief;
   Joh = Johannesevangelium;
   I II III Joh = 1. 2. 3. Johannesbrief;
   Jud = Judasbrief;
   Kol = Kolosserbrief;
   I II Kor = 1. und 2. Korintherbrief;
   Lk = Lukasevangelium;
   Mk = Markusevangelium;
   Mt = Matthäusevangelium;
   I II Petr = 1. und 2. Petrusbrief;
   Phil = Philipperbrief;
   Rm = Römerbrief;
   I Thess = 1. Thessalonicherbrief;
   I II Tim = 1. und 2. Timotheusbrief;
   Tit = Titusbrief.
3) Apostolische Väter und spätere Schriftsteller:
   Apok Petr = Petrusapokalypse;
   Barn = Barnabasbrief;
   I Clem = I Clemensbrief;
   II Clem = II Clemensbrief;
   Clem Al (Strom) = Clemens von Alexandrien (Stromateis);
   Did = Didache, Lehre der 12 Apostel;
   Const Apost = apostolische Konstitutionen;
   Epiph = Epiphanius;
   Euseb (K G; Chron) = Eusebius (Kirchengeschichte; Chronik);
   Ev Petr = Petrusevangelium;
   Fragm Murat = Muratorisches Fragment;
   Hebr-evang = Hebräerevangelium;
   Herm (vis, mand, sim) = Hermas (visiones, mandata, similitudines);
   Hieron = Hieronymus;
   Hippol (Philos) = Hippolyt (Philosophumena);
   Ign (Eph, Magn, Trall, Röm, Philad, Smyrn, Pol) = Ignatius (Epheser-, Magnesier-, Trallenser-, Römer-, Philadelphener-, Smyrnäer-, Polykarpbrief);
   Iren = Irenäus;
   Josephus (Antt, Bell Jud, c Apion) = Josephus (Antiquitates, Bellum Judaicum, contra Apionem);
   Justin (Apol I II; Dial) = Justin (1. und 2. Apologie; Dialog mit Trypho);
   Mart Pol = Martyrium des Polykarp;
   Orig (c Cels) = Origenes (contra Celsum);
   Plin ep = Briefe des jüngeren Plinius;
   Pol Phil = Brief des Polykarp an die Philipper;
   Tac Annal; Hist) = Tacitus (Annalen Historien);
   Tert = Tertullian;
   Theoph = Theophilus.

I. Das Christentum auf dem Boden des jüdischen Volkstums.

In den Jahren, als Claudius und Nero Kaiser in Rom waren, gärte es unheimlich im jüdischen Lande. Gegen Ende der Regierung Nero's, im Mai 66, begann ein offener Aufstand gegen die Römer, der mit der vollständigen Niederwerfung des palästinensischen Judentums, mit der Zerstörung seiner heiligen Stadt, mit dem Untergange seines Gemeinwesens endete. Als letzte Zufluchtsstätte der Aufständischen fiel im April 73 das Bergnest Masada am Westufer des toten Meeres. Der Krieg und sein Ausgang waren von ungemeiner Bedeutung für das Judentum und seine Entwicklung. Die Kraft des Volkes hatte einen furchtbaren Aderlass erfahren. Das Land war verwüstet, seine Städte waren gelichtet, die Burgen und Festungen hatten die Römer teils besetzt, teils zerstört. Die Landschaft um Jerusalem wurde kaiserliches Eigentum, Vespasian liess sie verpachten, einen Teil der Aecker erhielten Veteranen. Jerusalem selber wurde ein Soldatenlager: die 10. Legion nahm dort ihr Standquartier. Ausser den Soldaten war wohl nur eine dünne und arme Bevölkerung in der verödeten Stadt zu finden. Palästina blieb unter dem Namen Judaea eine eigene von Syrien abgetrennte Provinz (so schon seit 67). Der kaiserliche Legat, dem die Verwaltung des Landes übertragen war, hatte seinen Sitz in Cäsarea.

Noch schwerer waren die inneren Folgen des niedergeworfenen Aufstandes. Synedrium, Priestertum und Opferdienst hörten auf, an ihre Stelle trat das Rabbinentum und die Schulpflege des Gesetzes. Der Glaube an den lebendigen und starken Gott, das frische Vertrauen auf ihn, das sich im Aufstande noch so kräftig erwiesen hatte, erlitt aufs neue einen schweren Stoss. Für das Volksbewusstsein war der Krieg im Namen des Höchsten geführt worden, und nun war dies niederschmetternde Ende gekommen. Gott war seinem Volke nicht zu Hilfe gekommen, seinen Feinden hatte er den Sieg gelassen. „Mein Herz entsetzte sich, denn ich sah, wie du sie, die Sünder, trägst, und

die Gottlosen verschonst, wie du dein Volk vernichtet und deine Feinde erhalten hast“ [1]), so empfand das jüdische Bewusstsein in den Jahren nach dem Falle Jerusalems. Die jüdische Frömmigkeit ward noch mehr verschüchtert, als sie es ohnehin schon war, der Bundesgott trat noch mehr in die unbegreifliche, unnahbare Jenseitigkeit, sein Werk war wieder einmal befremdlich und seine Arbeit seltsam. Freilich hat auch nach den neuen Erfahrungen Israel nicht auf seine Hoffnung, die messianische Erwartung, verzichtet, die Apokalypsen jenes Zeitraums, IV Esra und Baruch, sind sprechende Zeugen dafür. Aber Hand in Hand mit der Hoffnung ging eine kleinliche Sündenangst, eine niedrige Knechtesfurcht, eine ins einzelnste zerfahrende Gesetzesbeobachtung. Woher konnte Israels Unglück kommen, wenn nicht von seiner Sünde, und wie konnte es Zutritt in's kommende Reich erlangen, wenn es nicht Gottes Willen aufs genaueste erfüllte? Die Katastrophe des grossen Römerkrieges hat die alte Aristokratie und die Priesterschaft niedergeworfen, sie hat zugleich den Meistern des Gesetzes, den Rabbinen, zu der ungemeinen Bedeutung verholfen, die sie von da an im Judentum hatten. Die natürliche Folge dieser Entwickelung war dann weiter das Bestreben, sich möglichst sorgfältig von der Welt abzuschliessen. Das Gesetz und die Hoffnung waren Israel und nur Israel gegeben. Der innere Stolz und der geistliche Hochmut der Juden wuchs, weil sie unmöglich mehr freundlich und wohlwollend auf die armen, blinden Heiden sehen konnten, sondern knirschend die „Völker“ als ihre mächtigen und erbarmungslosen Vernichter und Herren, und dabei doch als die unreinen Sünder und als die von Gott Verfluchten ansehen mussten. Da hörten die Pharisäer auf, Erde und Meere zu durchziehen, um einen Proselyten zu machen, der Grundsatz der strengen Abschliessung, der vollkommenen Perischuth, wurde, in Palästina wenigstens, in der Zeit nach dem grossen Kriege in steigendem Masse durchgeführt.

Die Katastrophe des jüdischen Volkes unter Vespasian hatte indessen noch lange nicht die Kraft des zähen und zahlreichen Volkes gebrochen, vor allem deshalb nicht, weil die Diaspora offensichtlich fast ganz unberührt davon geblieben war. Die palästinensische Judenschaft war niedergeworfen, das Zentrum der jüdischen Reihe war damit einstweilen gebrochen. Aber die beiden Flügel standen noch: der östliche, die mächtige und reiche Judenschaft in Syrien und in den Euphratländern, der westliche, die nicht minder zahlreiche Diaspora am Mittelmeere, in Aegypten und der Kyrenaika, auf einzelnen Inseln und in allen Hafenstädten und Emporien bis nach Rom hin. Diese Diaspora hatte sich zur Zeit des vespasianischen Aufstandes ruhig ver-

[1] IV Esra 3_{29} f., vgl. überhaupt den Eingang von IV Esra.

halten. Vereinzelte „Nachzuckungen des grossen Aufstandes im Mutterlande“ waren vorgekommen, Unruhen in Alexandrien und Kyrene, die aber rasch und leicht niederzuwerfen waren. Erst in den letzten Jahren Trajans stand das Judenvolk der Diaspora an verschiedenen Stellen mit Macht gegen Rom auf.

Der Grund dieser Diasporaaufstände ist nicht klar. Bedrückungen der Juden, auf die sie mit Revolution geantwortet hätten, fanden damals nicht statt. Vermutlich waren es politische Hoffnungen, auf Herstellung eines jüdischen Reiches zielend, die lange gehegt, bei günstiger Gelegenheit sich endlich in Tat umsetzten. Denn der Zeitpunkt der Diasporaaufstände war gut gewählt. Sie fallen in die letzten Jahre Trajans. Trajan hatte im Jahre 113 seinen siegreichen und kühnen Zug gegen die Parther unternommen, der ihn bis zum Ende seines Lebens im äussersten Osten des Reiches festhielt. Die Abwesenheit des Kaisers, der die Legionen des Ostens in den Krieg geführt hatte, benutzten zunächst die Juden in Aegypten und Kyrene zu einem wilden Aufstande [1]. Sie fielen mordend über ihre heidnischen Mitbürger her: in der Kyrenaika sollen sie angeblich 220 000 Menschen, zum Teil mit ausgesuchter Grausamkeit, hingeschlachtet haben. Unter grossen Anstrengungen warf Marcius Turbo, einer der fähigsten Generale Trajans, den Aufstand mit Heeresmacht (Fussvolk, Reitern und Schiffen) nieder, wobei viele Tausende von kyrenäischen und ägyptischen Juden getötet wurden. Zwei bis drei Jahre hatte die Erhebung gedauert, 117 war sie beendet. Auch in Cypern waren um dieselbe Zeit die Juden aufgestanden und sollen auch dort 240000 Griechen erschlagen haben. Der Aufstand wurde unterdrückt, wie und durch wen, ist unbekannt. Kein Jude durfte fortan die Insel überhaupt nur betreten.

Noch gefährlicher als diese Aufstände musste dem durch den Krieg festgehaltenen Kaiser eine Bewegung werden, die unter den Juden Mesopotamiens drohte. Eine solche Bewegung unmittelbar im Rücken der Armee (Trajan war grade bis Ktesiphon an der Südspitze Mesopotamiens vorgedrungen) konnte dem siegreichen Vorstoss der Römer verhängnisvoll werden. Rasch entschlossen griff Trajan der Gefahr vor [2]. Ehe noch die Juden in den mesopotamischen Städten über ihre nichtjüdischen Mitbürger hergefallen waren, erhielt Lusius Quietus, ein mauretanischer Fürst und zugleich General Trajans, den Be-

[1] Die Quellen über die Aufstände der Juden unter Trajan sind Dio Cassius LXVIII, 32, Euseb K.G. IV, 2 und Chron. ed. Schoenf. II, 164 f.

[2] Euseb K.G. IV 2 6 sagt: ὁ δὲ αὐτοκράτωρ ὑποπτεύσας καὶ τοὺς ἐν Μεσοποταμίᾳ Ἰουδαίους ἐπιθήσεσθαι τοῖς αὐτόθι, Λουσίῳ Κυήτῳ προσέταξεν ἐκκαθᾶραι τῆς ἐπαρχίας αὐτούς.

fehl, die Provinz von Juden zu säubern. Lusius Quietus kam seinem Befehle nach, wobei er eine sehr grosse Menge der in Mesopotamien ansässigen Juden tötete.

Auch diese schweren Schläge gegen die Diaspora brachen noch nicht ganz die Widerstandskraft der Juden. Noch einmal erhob sich im 15. Jahre Hadrians (132 n. Chr.) das Mutterland gegen die Reichsgewalt[1]. Es war das letzte gefährliche Hervorbrechen des jüdischen Empörungsgeistes. Der tiefere Grund des Aufstandes war die stets vorhandene Wut gegen das verhasste Römerjoch und die glühende Hoffnung auf den Gott Israels, der doch endlich seinem Volke Heil schaffen musste. Diese Stimmung kam in einem Aufstande zum Ausbruch, als Hadrian generell, ohne besondere Abzweckung auf die Juden, ein strenges Verbot der Beschneidung erliess, und als er, der „Gründer" und „Erbauer", damit begann, das zerstörte Jerusalem neu anzulegen und auf der Stätte des Tempels ein Heiligtum für den Jupiter Capitolinus zu erbauen. Da erhob sich das Volk Judäas noch einmal mit grosser Kraft. An die Spitze der Revolution trat damals, was bei den früheren Aufständen nicht geschehen war, ein enthusiastischer Messias, Simon, der Sohn des Kosiba (oder der Mann aus Kosiba, Barkosiba kann beides bedeuten) mit dem Beinamen Barkocheba, „der Sternensohn" (nach Num 24 17). Er tat Wunder vor seinem Volke, und sie glaubten an seine göttliche Sendung, selbst berühmte Gesetzeslehrer, wie Rabbi Akiba, wurden von ihm hingerissen. Zuzug von aussen blieb nicht aus[2]. Die Aufständischen müssen eine zeitlang glücklich gewesen sein, auch Jerusalem war vorübergehend in ihren Händen. Mit den zusammengezogenen und verstärkten römischen Truppen, über die erst Tineius Rufus, dann Julius Severus den Oberbefehl hatte, liessen sie sich in keine offene Schlacht ein. Die Römer mussten einen langwierigen Guerillakrieg führen und die einzelnen Haufen der Juden in ihren Bergfesten und Schluchten aushungern und vernichten. Als letzte Zufluchtsstätte Barkochebas fiel Bether, eine Bergfestung, nicht weit von Jerusalem, Barkocheba selber fand den Tod bei der Erstürmung. Die Entvölkerung und Verödung des Landes war entsetzlich. Wenige blie-

[1] Quellen für den Aufstand unter Hadrian sind im wesentlichen wieder Dio Cassius (LXIX. 12—14) und Euseb (K.G. IV, 6; Chron. ed. SCHOENE II, 166—169).

[2] Euseb Chron. ed. SCHOENE II S. 166 unten, sagt; Ἀδριανὸς κατὰ Ἰουδαίων ἀποστάντων στράτευμα ἐξέπεμψε, καταδραμόντων τῶν Ἰουδαίων ἀπ' Αἰγύπτου καὶ Λιβύης μετὰ πολλοὺς πολέμους. Dio Cassius berichtet (LXIX. 13): ἐπεὶ δ' ἥ τε Ἰουδαία πᾶσα ἐκεκίνητο, καὶ οἱ ἀπανταχοῦ γῆς Ἰουδαῖοι συνεταράττοντο καὶ συνῆσαν ..... πολλοί τε ἄλλοι καὶ τῶν ἀλλοφύλων ἐπιθυμίᾳ κέρδους σφίσι συνελαμβάνοντο, καὶ πάσης ὡς εἰπεῖν κινουμένης ἐπὶ τούτῳ τῇ οἰκουμένῃ τότε δὴ τότε τοὺς κρατίστους τῶν στρατηγῶν ὁ Ἀδριανὸς ἐπ' αὐτοὺς ἔπεμψεν ....

ben übrig; von ihren Kastellen wurden 50, von ihren Dörfern 985 zerstört, 580000 Männer wurden im Kampfe erschlagen, eine ungezählte Menge kam durch Hunger, Krankheit und Feuer um, so dass fast ganz Judäa verwüstet war, berichtet Dio Cassius [1]. $3^1/_2$ Jahre hatte der Krieg gewährt, im 18. Jahre Hadrians war er beendet (135 n. Chr.). Dem ohnmächtigen Volksreste gegenüber wurde das schon früher erlassene Verbot der Beschneidung, wenigstens vorübergehend, durchgeführt, ausserdem wurde den Juden verboten, Jerusalem und das Bergland um Jerusalem überhaupt nur zu betreten, nicht einmal aus der Ferne sollten sie den väterlichen Boden schauen dürfen [2]. Jerusalem selber wurde als heidnische Stadt wieder aufgebaut, es ward unter dem Namen Aelia Capitolina römische Kolonie und der Tempel des capitolinischen Jupiter wurde nun doch an der Stätte des jüdischen Nationalheiligtums errichtet.

Für die Stellung des Judentums innerhalb der Völkerwelt waren die Aufstände unter Trajan und Hadrian noch viel einschneidender als der jüdische Krieg unter Nero und Vespasian. Die Aufstände des 2. Jhrh. haben es veranlasst, dass die Kluft zwischen Juden und Nichtjuden sehr viel tiefer und breiter gemacht wurde. Die Kluft hatte ja schon früher bestanden, aber in der Blütezeit des Hellenismus hatte mehr als eine Brücke hinüber und herüber geführt. In dem liberalen kulturseligen jüdischen Alexandrinertum hatten sich Judentum und Welt enge berührt, und es ist bekannt, wie gross die Anziehungskraft war, die das Judentum der Diaspora auf breite Schichten der umgebenden Völkerwelt ausübte. Das ward jetzt anders, und zwar auf beiden Seiten. Das Judentum kehrte seine echte, nationale Art hervor, in der Absonderung lag fortan seine Kraft und die Gewähr seines Weiterbestehens, die Proselyten wurden je mehr und mehr als ein Aussatz für Israel angesehen. Und die Völker hatten die barbarische, menschheitsfeindliche Art des Judentums kennen gelernt, seine Anziehungskraft für die Heiden war bedeutend verringert worden, andre religiöse Bewegungen traten auf, die dem Judentume die Kreise seiner Proselyten abnahmen, und der Staat begann von Gesetzeswegen die

[1] LXIX, 14; vgl. Euseb K.G. IV, 6 1: .... Ῥοῦφος ἐπάρχων τῆς Ἰουδαίας, στρατιωτικῆς αὐτῷ συμμαχίας ὑπὸ βασιλέως πεμφθείσης, ταῖς ἀπονοίαις αὐτῶν ἀφειδῶς χρώμενος ἐπεξῄει, μυριάδας ἀθρόως ἀνδρῶν ὁμοῦ καὶ παίδων καὶ γυναικῶν διαφθείρων, πολέμου τε νόμῳ τὰς χώρας αὐτῶν ἐξανδραποδιζόμενος. Vgl. auch Justin Dial. 16 und Apol. I 47.

[2] Euseb K.G. IV, 6 3 mit Berufung auf Ariston von Pella. Die Parallelangabe in der Chronik lautet (ed. Schoene II, S. 168): ἔνθεν οὖν εἴργονται πάντη τῆς πόλεως ἐπιμένειν, προστάξει θεοῦ καί Ῥωμαίων κράτει διασπαρέντες κατὰ παντός. Vgl. auch Justin Dial. 16: μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ u. Apol. I 47 3.

jüdische Propaganda einzuschränken und zu hemmen. Nicht umsonst auch stand das Blut vieler Tausender von Menschen[1], das in den Kriegen unter Trajan und Hadrian geflossen war, einer Annäherung von Juden und Nichtjuden entgegen. So ward auf beiden Seiten eine Schranke errichtet, die die Juden absonderte, sie immer mehr zu dem machte, „was sie ihrem Wesen nach waren: Fremdlinge in der heidnischen Welt".

Im Rahmen der eben geschilderten historischen Ereignisse, zwischen der Zerstörung der Stadt Jerusalem unter Vespasian und dem jüdischen Kriege Hadrians, spielt die Geschichte des Judenchristentums im nachapostolischen Zeitalter. Soll diese Geschichte gegeben werden, so muss sie notwendigerweise einen höchst fragmentarischen Charakter an sich tragen. Das liegt an dem Zustande der Quellen, die für das Judenchristentum des nachapostolischen Zeitalters viel spärlicher fliessen als für das des apostolischen. Direkte Quellen, die aus den Kreisen des palästinensischen Christentums selber hervorgegangen wären, sind so gut wie gar nicht vorhanden. Wohl lassen sich einige Schriften in den Kreisen der Judenchristen nachweisen: erhalten ist davon nur wenig, und dies wenige gibt wieder nur geringen Aufschluss. Es steht fest, dass in judenchristlichen Kreisen eine besondere Form der evangelischen Ueberlieferung in Gebrauch stand, das sogenannte Hebräerevangelium, von dem eine Anzahl Fragmente erhalten ist. Weiter lässt sich nachweisen, dass vor dem jüdischen Aufstande ein Orakelspruch (χρησμός) in der Gemeinde zu Jerusalem bekannt war,

[1] Einige Zahlenangaben, zum Teil schon oben im Texte gemacht, mögen hier beieinander stehen. Der Krieg unter Vespasian hat die Juden Hunderttausende gekostet. Nach Josephus (Bell. Jud. VI, 9, 3) sollen bei der Belagerung Jerusalems 1 100 000 Menschen umgekommen sein, Tacitus (Hist. V, 13) gibt in massvollerer Weise die Zahl der Belagerten auf 600 000 an. — In der Kyrenaika wurden unter Trajan 220 000 Hellenen erschlagen (Dio Cassius, LXVIII, 32), auf Cypern 240 000 (ebenda), die Zahl der in Aegypten umgekommenen wird nicht überliefert. Von den Juden wurde erschlagen ein guter Teil der alexandrinischen (2/5 der grossen Stadt war jüdisch; die Juden wurden von den Hellenen, die dort die Uebermacht hatten, teils gefangen genommen, teils hingemordet, vgl. Euseb K.G. IV, 2 3). Weiter kamen bei der Niederwerfung des Aufstandes „viele Zehntausendschaften" von Juden in Aegypten und der Kyrenaika um (ebenda 2 4). „Eine sehr grosse Menge" von Juden liess Lusius Quietus in Mesopotamien erschlagen (ebenda 2 6). Endlich kamen bei Niederschlagung des Barkochebaaufstandes 580 000 jüdische Männer im Kampfe um, daneben noch eine unzählbare Menge durch Hunger, Krankheit und Feuer (Dio Cass. LXIX, 14, schon oben zitiert). Die Zahlen sind freilich ohne Zweifel viel zu hoch gegriffen: eine grausige Menge Blutes ist es immerhin gewesen, die für den Traum des freien jüdischen Reiches geflossen ist.

der auch die Auswanderung der Christen nach Pella veranlasste (vgl. Euseb. K.G. III, 5 3). Ob dieser χρηισμός in die synoptische Apokalypse eingearbeitet ist (vgl. besonders Mk 13 14 = Mt 24 15), ist höchst fraglich. Endlich berichtet Julius Africanus (im Briefe an Aristides, die Stelle ist erhalten bei Euseb K.G. I 7 11—14), dass er ein Tagebuch der Verwandten Jesu gekannt habe. Aus den Worten des Africanus ist zu ersehen, dass in diesem Tagebuche erzählt war, wie die Herodesdynastie emporkam, ferner dass Herodes die Archive mit den Geschlechtsregistern der Juden verbrannte, endlich, dass trotzdem die Verwandten Jesu die Genealogie des Herrn in dem Buche überliefert hätten — alles Dinge, die für die Geschichte des Judenchristentums selber nicht viel bedeuten [1].

Damit sind die direkten Quellen, die die nachzuweisenden Sonderschriften des Judenchristentums bilden, erschöpft. Sie sagen, selbst wenn alle Schlüsse, die man an sie anhängen kann, gezogen werden, doch erstaunlich wenig. Zum Glück treten in die Lücke eine Reihe von Schriftstellern der Grosskirche, Männer des 2.—4. Jahrhunderts, die Nachrichten über das Judenchristentum in Syrien und Palästina geben. Was sie berichten, gilt freilich, genau genommen, zum grössten Teil für einen Zeitraum, der um Jahrzehnte bis Jahrhunderte später ist als das nachapostolische Zeitalter. Dennoch können auch von diesem späten Material aus erlaubte Rückschlüsse auf das Judenchristentum der zweiten und dritten Generation gezogen werden. Es liegt nämlich, wie aus Vergleichung der Väter des 2. und 4. Jahrhunderts hervorgeht, aller Grund zu der Annahme vor, dass das Judenchristentum ein sehr wenig entwickelungsfähiges Gebilde mit grosser Beharrlichkeit der Zustände war. Die Kirchenschriftsteller, denen Nachrichten über die Judenchristen entnommen werden können, sind Hegesipp, Justin, Irenäus, Tertullian, Julius Africanus, Hippolyt, Origenes (und Celsus), Euseb, Hieronymus, Epiphanius. Endlich kommen zu den Quellenstellen aus christlichen Schriftstellern noch einige Stellen der jüdischen Tradition hinzu, die im Talmud niedergelegt sind, und die, so spärlich sie sind, manchen wertvollen Einblick in das Verhältnis der Judenchristen zu ihren altgläubigen Stammesgenossen gewähren.

Um eine Anschauung des Judenchristentums im nachapostolischen

---

[1] Wir wissen noch von einer weiteren Schrift, die aus den Kreisen der Judenchristen stammte. Das war ein Apokryphum des Jeremias, in dem das Zitat Mt 27 9 f. ad verba niedergeschrieben war, vgl. Hieronymus z. St. Aber Hieronymus ist für uns der erste, der das Buch gesehen hat, und das gibt für die Entstehung des Buches einen Spielraum vom 2.—4. Jahrh. Ausserdem ist auch diese Schrift für die Geschichte des Judenchristentums ganz gleichgiltig.

Zeitalter, seiner Bedeutung nach aussen hin und seines inneren Lebens zu gewinnen, muss zunächst ein Ueberblick über das Judenchristentum des apostolischen Zeitalters gegeben werden. Im apostolischen Zeitalter, im Laufe der ersten Generation, treten die Christen auf palästinensischem Boden und auf dem Boden der jüdischen Diaspora in den Nachbarländern Palästinas als eine im Kreise der Christengemeinden des ganzen Reiches gewichtige und angesehene Gemeinschaft entgegen. Im Mutterlande des Christentums, in Palästina, war bald nach dem Tode Jesu die erste christliche Gemeinde zu Jerusalem entstanden, die neue Messiasbewegung hatte rasch um sich gegriffen, in wenigen Jahren müssen auch in den kleinen Landstädten Judäas, um Jerusalem herum, vor allem in den Städten der „Niederung" und der Ebene Saron — Gaza, Asdod, Askalon, Joppe, Lydda, Apollonia bis nach Cäsarea hinauf — Haufen und Häuflein messiasgläubiger Juden zu finden gewesen sein. Aber auch über „das Land" hinaus drang die neue Verkündigung. Einzelne Städte Samariens und Phöniziens, dann Damaskus und Antiochien, vielleicht auch schon Cypern haben sehr bald, noch ehe Paulus in die Missionsarbeit eintrat, Christen jüdischer Nation aufzuweisen gehabt. Ohne Zweifel hat die propagandistische Tätigkeit der vorpaulinischen jüdischen Kreise auch noch nach dem Auftreten des grossen Heidenmissionars angedauert, wenn schon nach diesem Zeitpunkte die Quellen über die Art und die Ausdehnung der Judenmission nichts Genaueres sagen: in der Ueberlieferung drängt die mächtige und alles überragende Gestalt des Paulus fast alle Arbeit, die andere taten, zurück. Doch sind immerhin genug Spuren erhalten, aus denen mit genügender Sicherheit zu erkennen ist, dass die Stosskraft des vor- und nebenpaulinischen Christentums keineswegs so rasch erlahmte. Sendlinge aus jenen Kreisen sind in paulinische Gemeinden (Galatien, Korinth) eingedrungen; in Korinth nannte sich eine Partei nach Kephas (I Kor 1_{12}); die Herrnbrüder und die Urapostel zogen noch gegen Ende des 6. Jahrzehntes missionierend umher (I Kor 9_5); als Paulus nach Rom schrieb, bestand dort bereits eine Gemeinde, in der sicher ein vielleicht nicht unbedeutender Teil aus den Reihen der Judenschaft herkam — lauter Anzeichen, die zur Genüge beweisen, dass der Missionstrieb der von den Urkreisen ausgehenden Bewegung in den Jahrzehnten zwischen dem Auftreten des Paulus und dem jüdischen Aufstande fortwirkte. Um das Jahr 70 hat sicher die judenchristliche Mission ihr Gebiet in Palästina und im syrischen Litorale behauptet und hat sich dort, wie ohne weiteres angenommen werden darf, neuen Boden erkämpft. Hie und da ist sie auch über dieses ihr eigenstes Gebiet hinausgedrungen und hat Judenge-

meinden der Diaspora unter ihren Pflug genommen.

In der wichtigen Frage nach der Geltung des Gesetzes für die Messiasgläubigen stand wohl die Mehrzahl jener Judenchristen auf der Seite der Urapostel. Sie wollten für ihren Teil das Gesetz halten, standen aber dem Paulus, wenn auch kühl, so doch nicht feindlich gegenüber. Ihrem eigenen Bewusstsein nach waren sie die in erster Linie Berufenen, die Heiden, die gläubig geworden waren, galten ihnen als „Hinzugetretene", und die Kollekte der Heidengemeinden, an der Paulus jahrelang so nachdrücklich gearbeitet hatte, werden sie nicht so sehr als brüderliches Geschenk, sondern eher als eine Abgabe jener Proselytengemeinden betrachtet haben, eine Anschauung, der auch Paulus nicht so fern steht, wenn er schreibt: Sie haben beschlossen, was sie schuldig sind; haben die Heiden am geistlichen Besitz von jenen Anteil bekommen, so müssen sie ihnen dagegen im Fleischlichen dienen (Rm 15 27, vgl. auch 11 13—36). Neben dieser Partei der Milden stand aber noch eine schroffere Partei, die den Heiden Beschneidung und Gesetz auflegen wollte. Es war das die Richtung der gesetzesstrengen Pharisäer innerhalb der Gemeinde. Ihnen musste Paulus samt seinen Heidengemeinden als Gräuel erscheinen, und ihre Sendlinge haben im 6. Jahrzehnte das Werk des Heidenapostels an mehr als einer Stelle verstört, freilich nicht mit dauerndem Erfolge.

Indessen selbst diese heftigen Anfeindungen, die von einem Teile des palästinensisch-syrischen Judenchristentums gegen die gesetzesfreien paulinischen Gemeinden ausgingen, haben die Achtung nicht vermindert, die das Judenchristentum auch bei den Heidenchristen genoss. Jerusalem vor allem war bis zur Katastrophe des Judenvolkes der Ort, auf den auch die jungen Heidengemeinden der paulinischen Mission mit Ehrfurcht blickten, der Ausgangspunkt und der ideale Mittelpunkt der gesamten christlichen Bruderschaft, der Sitz der 12 Apostel. Ohne dies achtungsvolle Aufblicken wäre es unerklärlich, wieso die judaistischen Verstörer in Galatien und Korinth so leichtes Spiel hatten. Weiter mochten auch die Heidengemeinden selber die Kollekte, die sie für „die Armen der Heiligen zu Jerusalem" aufbrachten, als eine Abgabe an die Erstlingsgemeinde empfinden. Deutlich ist ferner zu erkennen, dass Paulus selbst stets mit Vorsicht auf Jerusalem und die Gemeinde dort blickte: ohne Zustimmung oder doch ohne Duldung seitens der Leitenden dort, lief er umsonst. Von diesen Erwägungen aus gesehen, erweist sich die Darstellung der Apostelgeschichte, die die jerusalemitische Gemeinde mit ihrem Apostel- und Presbyterkollegium als die führende und alles überwachende Gemeinde hinstellen möchte, doch nicht als so unhistorisch, wie man oft anzunehmen

geneigt ist.

Für das Ansehen der Urkreise war es weiter bedeutsam, dass in den ersten Jahrzehnten bis gegen 70 hin das palästinensisch-syrische Judenchristentum den aus den Heiden sich bildenden Gemeinden an Zahl kaum nachstand. Es ist freilich schwer, über diesen Punkt Genaueres zu sagen. Zu bedenken ist indes doch, dass aus den Quellen (Paulusbriefen und Apostelgeschichte) eine ganze Reihe von Gemeinden in dem Viereck Jerusalem — Gaza — Antiochien — Damaskus zu erschliessen ist, die ganz oder doch zum guten Teile aus Judenchristen bestanden, dass ferner in Act 21 20 für die Zeit unmittelbar vor der Gefangennehmung des Paulus die Zahl der Gläubigen unter den Juden auf viele Zehntausende angegeben wird. Ausserhalb des „Landes" und seiner nächsten Nachbarschaft waren freilich die Judenchristen im apostolischen Zeitalter nicht zahlreich zu finden. Nur noch in Rom ist ein jüdischer Bestandteil innerhalb der Gemeinde zu erkennen. Die paulinischen Gemeinden waren entweder rein heidnischen Ursprungs, oder die verschwindenden jüdischen Minderheiten in ihnen hatten ihre Besonderheiten aufgegeben und lebten unbefangen mit ihren heidenchristlichen Brüdern zusammen. Die judaistische Reaktion in Galatien und Korinth kann als vorübergehende Episode ganz ausser Betracht bleiben. Nirgends nimmt Paulus in den Briefen an s e i n e Gemeinden Rücksicht auf judenchristliche Minderheiten, die dem Gesetze gemäss lebten und aus ihrer Rasse besondere Ansprüche herleiteten.

Von den Männern, die zur Zeit des Paulus an der Spitze der jerusalemitischen Gemeinde und damit an der Spitze der Judenchristenheit überhaupt standen, ist zur Zeit des Aufstandes kein einziger mehr auf dem Boden Palästinas zu entdecken. Jakobus, der Herrenbruder, wurde bereits 62 hingerichtet. Petrus muss schon geraume Zeit vor dem Aufstande das Land verlassen haben. Er tritt in der Schilderung der Apostelgeschichte beim Apostelkonzil noch in Jerusalem auf, bei der Darstellung der Ereignisse, die der Gefangennehmung des Paulus vorangingen, wird er nicht mehr erwähnt. Ebenso steht es mit Johannes. Auch er ist zur Zeit des Apostelkonzils das letztemal in Jerusalem sichtbar. Er muss sich gleich Petrus in verhältnismässig früher Zeit ein Arbeitsfeld ausserhalb Jerusalems und Palästinas gesucht haben. Ueber die übrigen neun Apostel (der Zebedäide Jakobus wurde noch vor 44 hingerichtet) ist schon in den Jahrzehnten vor dem Aufstande nichts zu erfahren, was über das Allgemeinste hinausginge, und was, wenn schon in schwachen Zügen, ein Bild von der Tätigkeit und der Persönlichkeit jener Männer zu geben vermöchte. Einige von den Zwölfaposteln mögen bereits vor dem Jahre 70 gestor-

ben sein, andere werden das Land noch vor der Römerkatastrophe verlassen haben, einige freilich mögen auch noch über die Eroberung hinaus bei den Gläubigen im Lande ausgeharrt haben.

Mit ein paar Strichen ist hier der Zustand gezeichnet, in dem sich das palästinensische Judenchristentum vor dem Ausbruch des jüdischen Aufstands befand. In die langwierigen Kämpfe des jüdischen Aufstands und in die Endkatastrophe des Jahres 70 wurden die Christen nicht mit hineingezogen. Die jerusalemitische Gemeinde wanderte, noch ehe die eigentliche Römernot einbrach, aus der heiligen Stadt aus. Die Führer der Gemeinde hatten eine göttliche Offenbarung, einen Orakelspruch, bekommen, der ihnen befahl, Jerusalem zu verlassen und nach Peräa, in die Stadt Pella, auszuwandern. Es ist sehr wahrscheinlich, dass nicht nur die jerusalemitische Gemeinde auswanderte, sondern dass auch Christen anderer Städte und Flecken des Landes ins Ostjordanland flüchteten[1]. Es gehörten keine übermässig scharfen Augen dazu, um das Unheil kommen zu sehen. An dem blutigen Kampfe, den ihre Stammesgenossen gegen Rom begannen, konnten sich die Christen unmöglich beteiligen. Sie stellten sich in dieser Frage nicht anders, als die Frommen und Stillen im Lande, die strengen Pharisäer, es auch hielten. Und wenn nun noch der prophetische Geist seine warnende und ratende Stimme erschallen liess, so war der Entschluss rasch gefasst. Der Römernot und auch den Bedrückungen und Verfolgungen, die sie ihrer unpatriotischen Haltung wegen von ihren eigenen Stammesgenossen zu befürchten hatten, entzogen sie sich durch die Flucht. Die Stadt, die sie aufsuchten, Pella, lag ausserhalb des eigentlich jüdischen Gebietes, jenseits des Jordans, nahe beim Flusse, im Norden von Peräa. Es war eine hellenistische Stadt. Im Ostjordanlande blieben die geflohenen Christen sicher bis zum Ende des Krieges, der ja noch nach der Einnahme von Jerusalem längere Zeit (bis 73) andauerte. Als der Krieg beendet war, kehrte ein Teil der Ausgewanderten nach Jerusalem zurück. Die Treue gegen die heilige Stadt,

[1] Der Bericht des Euseb sagt sogar, das ganze Land sei von Christen geleert gewesen, was freilich sicher Uebertreibung ist. Die Stelle bei Euseb, die von der Flucht der Christen berichtet, steht K.G. III, 5 3 und lautet: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καὶ τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου (Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν) ἐν ᾗ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετῳκισμένων. ὡσὰν παντελῶς ἐπιλελοιπότων ἁγίων ἀνδρῶν αὐτήν τε τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἡ ἐκ θεοῦ δίκη, λοιπὸν αὐτοὺς ἅτε τοσαῦτα εἰς τε τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ παρηνομηκότας μετῆει, τῶν ἀσεβῶν ἄρδην τὴν γενεὰν αὐτὴν ἐκείνην ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσα.

dann auch religiöse Hoffnung, die die Ankunft Gottes und seines Messias in Jerusalem zu erwarten hiess, mögen die Rückkehr in die verwüstete und still gewordene Stadt veranlasst haben. Es wird hie und da bestritten, dass eine teilweise Rückwanderung der Flüchtigen in die heilige Stadt erfolgt sei. Aber Jerusalem war in der Zeit von der Zerstörung durch Titus bis zur Wiedererbauung durch Hadrian immerhin eine bewohnte Stadt, wenn es auch nur einen Schatten seiner früheren Grösse bewahrt hatte. Ein Verbot, dort zu wohnen, bestand nicht, und schon die Besatzung, eine ganze Legion mit ihrem Trosse, musste notwendig eine grössere Anzahl von Zivilbewohnern in die Stadt ziehen. Auch weisen noch einzelne bestimmte Traditionen ausdrücklich darauf hin, dass Jerusalem nach der Zerstörung keineswegs eine ganz öde Stadt gewesen sei[1]. In der Zahl der dort Ansässigen befand sich auch eine kleine, wiedergesammelte Christengemeinde. Beweis für diese Tatsache ist einmal die jerusalemitische Bischofsliste, die nicht mit der Zerstörung abbricht, sondern zwischen dem Tode des Jakobus (im Jahre 62) und dem 19. Jahre Hadrians (135/6) vierzehn judenchristliche Bischöfe von Jerusalem kennt[2]. Ferner beruft sich Euseb ausdrücklich auf eine Tradition, die besagte, es habe in Jerusalem bis zu den Tagen der hadrianischen Belagerung eine sehr grosse judenchristliche Gemeinde gegeben[3]. Auch Epiphanius weiss von einem kleinen Kirchlein der Christen zu berichten, das in dem verödeten, aus wenigen Häusern bestehenden Jerusalem, und zwar auf dem Zion, erbaut war, und er sagt mit klaren Worten, die Apostelschüler seien aus Pella nach Jerusalem zurückgekehrt[4]. Es kann demnach als sicher gelten, dass sich nach

[1] In Betracht kommen einzelne Stellen rabbinischer Ueberlieferung, aber auch Stellen aus Kirchenvätern, z. B. Euseb, Demonst. evang. VI 18 10 (die Hälfte der Stadt sei unter Titus zu grunde gegangen, die andere Hälfte unter Hadrian vertrieben), Epiph., De mens. et pond. 14 (in Jerusalem seien nur sieben ärmliche Synagogen, wie Hütten, und ein Kirchlein gewesen, als Hadrian die Stadt besuchte).

[2] Auf die Bischöfe von Jersalem kommen wir noch weiter unten etwas ausführlicher zu sprechen; vgl. über sie Euseb, K.G. IV, 5.

[3] Demonst. evang. III, 5 105, καὶ ἡ ἱστορία δὲ κατέχει, ὡς καὶ μεγίστη τις ἦν ἐκκλησία Χριστοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ὑπὸ Ἰουδαίων συγκροτουμένη μέχρι τῶν χρόνων τῆς κατ' Ἀδριανὸν πολιορκίας.

[4] De mens. et pond. c 14 und 15. Das kleine Kirchlein auf dem Zion soll Hadrian im 47. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (117) bei einem Aufenthalte in Jerusalem vorgefunden haben. Die Zeitangabe mag falsch sein: der Befehl, Jerusalem neu aufzubauen, von dem Epiphanius gleich darnach spricht, wurde erst auf der letzten Orientreise des Kaisers, und zwar wohl 130 gegeben. Doch gilt immerhin die Notiz des Epiphanius für die Zeit v o r dem Barkochebaaufstande. Die Notiz über die Rückkehr der Apostelschüler aus Pella nach Je-

der Römerkatastrophe eine kleine Gemeinde von Christen in der zerstörten Stadt wieder sammelte, die bis zum Hadrian'schen Aufstand dort blieb. Natürlich waren auch sonst im Westjordanlande, in Judäa und Galiläa einzelne Christen und Christenhaufen zu finden, die teils trotz des Römersturmes auf dem Lande ausgeharrt hatten, teils nach dem Ende des Krieges aus Peräa zurückgekehrt waren. So sind sicherlich (einer der wenigen Lichtstrahlen von historischer Tradition, die das dichte Dunkel jener Zeit erhellen) die Grossneffen Jesu, die Enkel des Herrenbruders Judas, die nach dem Berichte Hegesipps (bei Euseb K.G. III, 20) vor Domitian gebracht wurden, in Palästina und zwar auf dem Lande zu suchen, wo sie als kleine Bauern durch Bearbeitung ihres geringen Grundbesitzes ihren Lebensunterhalt gewannen. Von Domitian ungekränkt entlassen, lebten sie bis in die Tage Trajans als Vorsteher von leider nicht genannten Gemeinden Palästinas, wahrscheinlich Galiläas. Auf der oberen Strasse von Sepphoris, der bekannten Stadt Galiläas, traf Rabbi Elieser den Christen Jakob von Kephar-Sekhanja[1]. Weiter wird von Julius Africanus[2] Nazareth als ein Ausgangspunkt der Herrenbrüder erwähnt. Sicher war wohl auch dort eine Gemeinde. Endlich sagen bestimmte Nachrichten (bei Justin Apol. I, 31 6 und Euseb Chron ed. SCHOENE II 168), dass in dem Aufstande des Barkocheba jüdische Christen, die nur in Palästina gesucht werden können, von den Empörern verfolgt und hingerichtet wurden.

Indessen die eben angezeigten Spuren, die Christengemeinden im eigentlich jüdischen Lande, in Palästina, andeuten, sind im ganzen schwächer als die Anzeichen dafür, dass die Hauptentwickelung des Judenchristentums schon im nachapostolischen Zeitalter ausserhalb Palästinas, nämlich im Ostjordanlande, zum Teil vielleicht auch in Syrien zu suchen ist. Schon vor dem Jahre 70 waren in einzelnen Städten ausserhalb Palästinas (in Damaskus, Antiochien, wohl auch in den phönizischen Städten) Judenchristen zu finden. Das ausserpalästinensische Judenchristentum erhielt durch die dauernde Uebersie-

---

rusalem (c. 15) lautet: ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ διδάσκοντες .... (folgt dieser Bericht über die Auswanderung nach Pella, und dann wieder:) .... μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἰερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μεγάλα ἐπετέλουν.

[1] Vgl. die etwas weiter unten mitgeteilte Talmudgeschichte.

[2] Im Briefe an Aristides über die Genealogien Jesu bei Mt und Lc. In der Stelle wird (bei Euseb K.G. I 7 14) gesagt, unter denen, die nach der Verbrennung der jüdischen Stammbäume durch Herodes noch eine Erinnerung an die Genealogie ihres Hauses bewahrt hätten, seien auch die Herrenbrüder gewesen, ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες. .

delung eines guten Teiles der palästinensischen Christenheit eine bedeutende Verstärkung. Von den Flüchtlingen blieb ohne Zweifel eine grosse Zahl in Pella sitzen und verbreitete von da aus das Christentum in den Gebieten jenseits des Jordans. Und zwar tritt neben Pella sehr bald noch ein zweiter Ort des transjordanischen Landes hervor: Kokaba. Kokaba lag nach einer Angabe des Epiphanius (Panarion, haer 30 18) „jenseits von Adraa" (Edrei) in der Landschaft Batanäa. Nach Julius Africanus sollen bereits die Herrenbrüder von Kokaba ausgegangen sein (vgl. Euseb K.G. I 7 14; die Stelle ist bereits oben zitiert), eine Tradition, die dadurch gestützt wird, dass Julius Africanus nicht weiss, wo er Kokaba eigentlich zu suchen habe: er bezeichnet es einfach als jüdische (also palästinensische) Stadt. Auf jeden Fall ist Kokaba neben Pella eine sehr alte Siedelstätte des transjordanischen Judenchristentums. Von Pella und Kokaba aus haben sich die Judenchristen allmählich über die Striche des Ostjordanlandes südlich von Damaskus verbreitet. In diesen Gegenden und auch in Syrien haben noch die Väter des 4. Jahrhunderts sie angetroffen: die Dekapolis, Paneas, Batanea, Moabitis, Nabatea, Arabien (das damals schon südöstlich von Damaskus an der Reichsgrenze begann), endlich Beröa in Syrien werden als die Gegenden angegeben, wohin von den ältesten Ausgangspunkten, Pella und Kokaba, her das Judenchristentum sich verbreitet haben soll [1]. Die Anfänge dieser Ausbreitung mögen noch in das nachapostolische Zeitalter fallen. Wie weit indes schon damals das Judenchristentum drang, ist nicht mehr aus-

[1] Der Schriftsteller, der für die Verbreitung der Judenchristen in den genannten Gegenden und Städten Zeugnis ablegt, ist vor allem Epiphanius, der jene Gegenden aus eigener Anschauung kannte. Mögen die wichtigsten Stellen des Panarions über das Verbreitungsgebiet der Judenchristen hier stehen: haer. 18, 1: ἐξῆς δὲ ἐπιβαλοῦμαι διηγεῖσθαι τὰ κατὰ τὴν αἵρεσιν τὴν μετὰ τοὺς Ἡμεροβαπτιστάς καλουμένην τῶν Ναζαραίων, οἵτινες Ἰουδαῖοί εἰσι τὸ γένος, ἀπὸ τῆς Γαλααδίτιδος (d. h. wohl Gaulanitis) καὶ Βασανίτιδος καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου ὁρμώμενοι, ὡς ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν περιέχει λόγος. haer. 29, 7: ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη. καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ Ἑβραΐστι λεγομένῃ. ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε ..... καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον. haer. 30, 18: οὗτος μὲν οὖν ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔσχεν τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ. τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Βαταναίας καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον. Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ. ἐπέκεινα Ἀδραῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κώπρῳ. haer. 40, 1: μετὰ δὲ τὸν ἔλεγχον ὑπὸ Ἀετίου ἐδιώχθη (nämlich der Eremit Petrus, Sektenstifter der Archontiker) καὶ ἀπελθὼν κατῴκησεν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐν Κωχάβῃ, ἔνθα αἱ τῶν Ἐβιωναίων τε καὶ Ναζωραίων ῥίζαι ἐνήρξαντο.

zumachen. Von den judenchristlichen Gemeinden, die in der apostolischen Zeit in Antiochien, Damaskus, den Städten Phöniziens nachzuweisen sind, von den Judenchristen in Aegypten, die im nachapostolischen Zeitalter sicher dort vorhanden waren, fehlt jede genauere Angabe.

Ueber die Zahl der Judenchristen innerhalb unsres Zeitraums können nur ganz unbestimmte Vermutungen gemacht werden. Sicher haben sie im Ganzen des jüdischen Volkstums nur einen Bruchteil gebildet. Justin sagt um 150, von den Juden und Samaritanern seien nur wenige gläubig geworden, von denen der heilige prophetische Geist vorhergesagt hatte, dass sie gerettet werden sollten, nämlich durch Jesaias: hätte der Herr uns nicht Samen gelassen, dann wären wir wie Sodom und Gomorra geworden (Apol I 53 6 f.). Sicher ist, dass unter den Christen Palästinas und der Ostjordanländer die Judenchristen die erdrückende Mehrheit bildeten. Die Namen, unter denen sie bekannt waren, waren zwei: Nazaräer und Ebioniten. Jenen mögen sie von aussen her bekommen haben (vgl. schon Act 24 5), er kennzeichnet sie als Anhänger des Nazaräers. Den Namen „Ebioniten", der auch uralt sein mag [1], werden sie sich selbst als Ehrentitel beigelegt haben. Sie waren die „Ebionim", die Armen und Stillen in ihrem Volke, im religiösen Sinne vor allem, aber auch im sozialen.

Ueber das Verhältnis der Judenchristen zu dem grösseren Ganzen ihres Volkes, dem sie durch Geburt und Erziehung angehörten, herrscht, trotz der Spärlichkeit der Quellen, leidliche Sicherheit. Eine der klarsten Tatsachen, in der Geschichte des Nazaräertums ist die, dass diese Judenchristen auch noch nach der Zerstörung Jerusalems sich als Söhne ihres Volkes fühlten, und dass sie das Gesetz, den Hort der Nation, mit gewissenhafter Treue in allen seinen Teilen zu wahren bemüht waren. Sie standen damit in direkter Kontinuität zu dem schon oben gekennzeichneten Verhalten der jüdischen Christenheit im apostolischen Zeitalter. Die Zerstörung Jerusalems und überhaupt das ganze Elend des Römerkrieges haben die Nazaräer wohl als ein Strafgericht Gottes über das ungläubige Volk empfunden. Das hat sie aber nicht dazu bewogen, ihre Wege nun dauernd und grundsätzlich von den Wegen ihres Volkes zu trennen. Man darf den Eindruck des Römerkrieges auf die jüdischen Christen nicht überschätzen und ihn nicht nach dem bemessen, was er offenbar für die jungen heidenchristlichen Gemeinden bedeutete, die darin die endgültige Lossagung des Höchsten von seinem Volke, das Ausleeren der göttlichen Zornesschale über die

[1] Obwohl erst Iren. ihn ausdrücklich bezeugt: I 26 2; III 11 7, 21 1; IV 33 4; V 1 3.

von Gott Verfluchten erkannten. Die Judenchristen haben sich mit dem nationalen Unglück ihres Volkes innerlich ebenso abgefunden, wie es die strenge Pharisäerpartei auch tat, und sie haben nicht aufgehört, Juden zu sein. Von einer antinationalen, antinomistischen Gesinnung kann bei ihnen keine Rede sein. Sie beschnitten also ihre Kinder und stellten sie damit in das jüdische Volksganze ein, sie erfüllten alle Vorschriften des Gesetzes, auch die alleräusserlichsten, sie wuschen und reinigten sich, schlachteten und fasteten, hielten den Sabbat streng und feierten die Feste, wie es das Gesetz befahl. Sie machten sicher für ihren Teil auch Anspruch auf die Rechte, die dem einzelnen Juden im Rahmen des nationalen und religiösen Lebens seines Volkes zukamen. Sie besuchten die Synagogen, traten dort als Vorbeter, Prediger und Lehrer auf [1]. Sie legten bei Prozessen Zeugenschaft vor den jüdischen Synagogalgerichten ab, einzelne von ihnen mögen auch gelegentlich selbst als Schiedsrichter aufgetreten sein, um in Gesetzesfragen einen Bescheid zu geben [2]. Wie charakteristisch jüdisch die Nazaräer dachten, zeigt mit hellem, wenn auch kurzem Schlaglicht eine Talmudanekdote, die in zweifacher Gestalt aufbewahrt ist [3].

Rabbi Elieser, ein berühmter Gesetzeslehrer, der zur Zeit Trajans und Hadrians in grossem Ansehen stand, ward einstmals, wohl unter Trajan, vor die römische Behörde geführt unter der Anklage, er sei ein Ketzer. Nach einem klugen Worte freigelassen, kam er nach Hause

[1] Beweis für diese Tatsache ist, dass in das tägliche Synagogalgebet, die Sch'mone-Esre, zur Zeit des Rabbi Gamaliel II. (der um 100 blühte), als 12. Danksagung der „Ketzersegen" aufgenommen wurde (über ihn noch weiter unten). Ausdrücklich wurde dabei die Forderung aufgestellt, die versammelte Gemeinde solle genau auf den Vorbeter acht geben, wenn er an diese Danksagung käme. Liess er sie aus, dann sollte man ihn von seinem Platze herunterholen, in der Annahme, dass er selber ein Ketzer sei (Ber. 28 b u. 29 a). Diese Massregel ist Beweis genug dafür, dass man selbst in der Synagogenversammlung vor Ketzern als Vorbetern nicht sicher war.

[2] Vgl. die Begebenheit, die Schabbath 116 a. b erzählt wird, und die nach den darin erwähnten Personen um 100 herum sich abgespielt haben mag; sie ist in Uebersetzung abgedruckt im Handbuch zu den NTlichen Apokryphen, hrsg. von HENNECKE, S. 70. Der Philosoph (oder Bischof), der sich als bestechlich erweist, ist sicher ein Christ, und zwar höchst wahrscheinlich ein Nazaräer, kein Heidenchrist. Dass er Palästina als „e u e r" Land bezeichnet, macht nichts aus: Jakob von Kephar-Sekhanja (vgl. die Anekdote im Folgenden S. 17) redet zum Rabbi Elieser von der Thora auch als von „euerem Gesetz".

[3] Aboda sara 16 b 17 a und Midrasch rabba zu Kohelet 1 8; den vollständigen Text der beiden Rezensionen hebräisch von DALMAN bei LAIBLE, Jesus Christus im Talmud. Anhang S. 13* f., deutsch am bequemsten im Handbuch zu den NTlichen Apokryphen, hrsg. von HENNECKE, S. 68 f.

und war sehr betrübt (weil er sich die Strafe und Schande, im Verdacht der Ketzerei zu stehen, nicht erklären konnte). Seine Schüler sammelten sich um ihn, ihn zu trösten. Unter ihnen war Rabbi Akiba, der eine Vermutung über den Grund aussprach, warum die Schande den Rabbi Elieser betroffen habe: Vielleicht, dass Ketzerei an dich gekommen ist, und es war dir wohlgefällig, und zur Strafe dafür bist du auf Ketzerei hin ergriffen worden. Rabbi Elieser antwortete: Akiba, du erinnerst mich: einmal ging ich auf der oberen Strasse von Sepphoris und fand einen von den Schülern Jesu des Nazareners: Jakob von Kephar-Sekhanja war sein Name. Er sprach zu mir: Es steht geschrieben in eurem Gesetz: Du sollst nicht Buhlerlohn (in das Haus deines Gottes) bringen (Deut 23 19). Darf man aber davon einen Abort für den Hohenpriester errichten? Darauf erwiderte ich ihm nichts. Er sprach zu mir: So hat mich Jesus der Nazarener belehrt: Vom Buhlerlohn ist es genommen, zum Buhlerlohn soll's wieder kommen (Micha 1 7); vom Ort des Schmutzes kommts, zum Ort des Schmutzes kehrts zurück. Dieses Wort gefiel mir und deshalb bin ich auf Ketzerei hin ergriffen worden, und (mit Recht; denn) ich habe übertreten, was im Gesetz geschrieben steht: Lass deinen Weg ferne von ihr sein, d. h. von der Ketzerei, und nahe dich nicht der Tür ihres Hauses, d. h. der Obrigkeit. — Der offensichtlich sehr gesetzesgewandte Jakob von Kephar-Sekhanja löst ein Problem, „rein oder unrein" betreffend, das Elieser nicht lösen konnte, und er löst es in einer für rabbinische Anschauung so treffenden Weise, dass Elieser ihm die Anerkennung nicht versagen kann. Die Fragen der jüdischen Kasuistik treten also auch in der nazarenischen Theologie entgegen, eine rabbinische Schulfrage wird mit einer Antwort gelöst, die dazu noch als ein Wort Jesu ausgegeben wird. Eines weiteren Beweises für die vollständig jüdische Denkart des späteren Nazaräertums bedarf es nicht. Es ist ferner als sicher anzunehmen, dass die Nazaräer die Römer bitter hassten, wie es ihre altgläubigen Volksgenossen auch taten, und dass sie wie diese von dem kommenden Messiaskönige die Vernichtung des verhassten Weltreiches erwarteten. Auch ihnen war Jerusalem die heilige Stadt Gottes, in die Gott dereinst herabsteigen werde, um mit seinen Getreuen im „Lande" zu wohnen[1]. Weder ihre Stellung zum jüdischen Volke noch

[1] Die Anhänglichkeit an Jerusalem hatte, wie schon gezeigt, einen Teil der nach Pella geflohenen Christen zur Rückkehr in die heilige Stadt bewogen. Sehr bemerkenswert für die Verehrung Jerusalems bei den Judenchristen ist auch die Notiz bei Iren I 26 2, die Ebioniten beharrten bei jüdischer Lebensart, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit dei. Wandten sie beim Gebet ihr Gesicht nach Jerusalem? Das ist nicht unwahrscheinlich. Die Juden taten es.

ihre Stellung zum Gesetze konnte ihnen von ihren Stammesgenossen zum Vorwurfe gemacht werden. Jahrhundertelang, so weit sie einigermassen deutlich zu verfolgen sind, haben sie in diesem Winkel des Weltreiches, in Palästina, dem Ostjordanlande und den angrenzenden Gebieten der Reichsgrenze als eine jüdische Sekte gelebt[1].

Die freundliche Stellung, die die Judenchristen zu ihrem Volke und zum Gesetze einnahmen, hat es freilich nicht verhindert, dass die Sekte von den altgläubigen Juden als etwas Fremdes empfunden und trotz ihrer Gesetzestreue ausgesondert wurde. Diese Entwickelung hat ebenfalls nicht erst im nachapostolischen Zeitalter begonnen. Schon die erste Generation der jüdischen Christen hatte den Argwohn und den Hass der überwiegenden Mehrheit und namentlich der leitenden Kreise des jüdischen Volkes zu ertragen, einen Hass, der in Massregelungen der Christen durch die jüdischen Behörden und hie und da selbst in Hinrichtungen missliebiger Christen zum Ausbruch gekommen war (Stephanus — der Zebedäide Jakobus — der Herrenbruder Jakobus). Die Gründe, die schon in der Zeit zwischen dem Tode Jesu und der Zerstörung Jerusalems zu Beargwöhnung und Verfolgung der Christen geführt hatten, bestanden auch noch in der folgenden Zeit fort. Trotz ihres Festhaltens an jüdischem Volkstume und jüdischem Gesetze bildeten die Christen doch eine besondere Gemeinschaft innerhalb ihres Volkes, und mehr als ein Punkt war vorhanden, der sie dem immer konservativer werdenden Judentume andauernd missliebig und verdächtig machen musste. Ein Teil des Volkes musste die Christen hassen, weil sie von einer politischen Auflehnung gegen die Römer nichts wissen wollten und weder unter Vespasian sich den Zeloten angeschlossen hatten noch auch zur Zeit Hadrians den Sternensohn als den gottgesandten Messias anzuerkennen imstande waren. Weiter verehrten die Judenchristen den Nazarener Jesus, den hingerichteten Volksverführer, als den Messias, sie rückten seine Sprüche neben das Gesetz Mosis, sie knüpften die Rettung im kommenden Gerichte Gottes an die Bedingung, diesen Jesus als den Messias anzuerkennen. Ein Teil der Judenchristen scheint schon in recht früher Zeit allerlei Spekulationen an die Person Jesu geknüpft zu haben, die den strengen jüdischen Mo-

[1] Auch die Zeugnisse der Väter von der Mitte des 2. Jhrh. bis zum Ende des 4. Jhrh. sind darin einig, dass die Judenchristen jüdische Lebensart, eine ἔννομος πολιτεία hatten, dass sie eigentlich nur eine Art von Juden waren. Man vergleiche folgende Stellen: Justin Dial 47 (die Judenchristen beschneiden sich, halten die Sabbate, führen eine ἔννομος πολιτεία); dann Iren I 26 2; Hippol Philos VII 34, ähnlich X 22; Orig c. Celsum II 1, V 61; Euseb KG III 27 2, 3, 5; Hieron ep 112, 13; Epiph haer 29, 7.

notheismus gefährdeten (vgl. darüber noch weiter unten). Auch über das Gesetz mochten manche Judenchristen Anschauungen haben, die sie von der strengen Richtung innerhalb ihres Volkes trennten. Wenn sie schon in der Gegenwart das Gesetz hielten, so galt es einigen doch keineswegs für sicher, dass das Gesetz ewig sei, dass es auch in der zukünftigen Ordnung der Dinge, im messianischen Reiche, Geltung haben werde, und ebensowenig erwarteten sie eine Wiederherstellung des jüdischen Kultus im Tempel des himmlischen Jerusalem. Selbst in der Gegenwart stellten sich die Nazaräer hie und da auf einen freieren Standpunkt dem Gesetze gegenüber, fassten manches in ihm allegorisch auf, was die Rabbinen wörtlich verstanden sehen wollten. Das Unglück der Nation sahen sie als ein Strafgericht Gottes für die Hinrichtung Jesu von Nazaret an. Das alles war ein zur Genüge grosses Sondereigentum der jüdischen Christen, das den hartnäckigen Hass erklärt, mit dem das Judentum die Neuerer betrachtete, und zwar in einer Zeit, in der allerlei Neubildungen auf jüdischem Boden auftraten, die alle von dem führenden Rabbinentume mit Entschlossenheit ausgeschieden wurden.

Bann und Ausstossung, das war das Verfahren, durch das das strenge Judentum die verhassten Christen zugleich mit noch andern Sekten abtrennte. Um 100 etwa wurde in das tägliche Synagogalgebet, in die „achtzehn Danksagungen“ (Schmone-Esre) als zwölfte Danksagung der sogenannte Ketzersegen (Birkat hamminim) aufgenommen. Er lautet: Und den Ketzern sei keine Hoffnung; und alle, die Böses tun, mögen schnell zu Grunde gehen, und mögen sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Uebermütigen bald, in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seist du, Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Uebermütige[1]. Durch die Aufnahme dieses Fluchformulars wurde einmal die beständige tägliche feierliche Verwünschung der Ketzer erreicht. Dann sollte, wie schon angedeutet, diese Massregel den Ketzer davon ausschliessen, sich unerkannt zu den Funktionen des Synagogenvorbeters zu drängen: wenn ein Ketzer die achtzehn Danksagungen zu beten wagte, verfluchte er sich selber. Auf die generelle Verfluchung der „Ketzer“ bezieht sich auch die nicht ganz zutreffende Notiz des Justin, die Juden verfluchten in ihren Synagogen die an Christus Glaubenden[2]. Wie stark der Hass

[1] Uebersetzung nach SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes II[2] 461.

[2] Dial 16 ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ· καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν ἀθετεῖτε καὶ, ὅσον ἐφ' ὑμῖν, ἀτιμάζετε καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. Vgl. auch cc. 47, 93, 96, 108, 117, 137, wo Justin den Juden dasselbe vorwirft.

und der Abscheu des Rabbinentums den Nazaräern gegenüber war, beweisen auch zwei Talmudanekdoten. Die eine davon wurde bereits oben angeführt: Rabbi Elieser und seine Schüler erklären sich die schwere Schmach des Verdachts, ein Ketzer zu sein, in den Elieser geraten ist, damit, dass er ein kluges gewandtes Wort eines Ketzers mit Wohlgefallen angehört hat. Nach einer andern Talmudgeschichte[1], die in derselben Zeit spielt, nämlich zwischen 100 und 130 etwa, verhinderte Rabbi Ismael seinen Neffen, Rabbi Elieser ben Dama, als dieser von einer Schlange gebissen war, daran, sich von Jakob von Kephar-Sekhanja durch Beschwörung heilen zu lassen, und pries Elieser glücklich, als er gestorben war, ohne dass ihn Jakob geheilt hatte.

Zu blutiger Verfolgung der Christen hatten die Juden in unserm Zeitraum noch weniger Gelegenheit als in der Zeit vor der Zerstörung ihres Staatswesens. Waren schon damals die Martyrien der Christen spärlich, so scheinen sie jetzt im ganzen aufgehört zu haben. Die Hand des Römers hielt Ausbrüche der Volkswut gegen die Christen zurück, und Todesurteile der jüdischen Behörden gegen die Christen waren eitel, wenn die Römer nicht ihr Richtschwert zur Ausführung der Beschlüsse hergaben, wozu sie offenbar keine Veranlassung und wenig Lust hatten[2]. So hatten die Christen von den Juden direkt keine blutige Verfolgung zu erleiden. Das einzige, was die Juden tun konnten, war dies, dass sie gelegentlich bei den Römern als Ankläger missliebiger Christen auftraten, wie dies im Prozesse der Judasenkel und des Symeon, Sohnes des Klopas, geschah (vgl. unten). Dass es ihnen indessen niemals an der Lust fehlte, gegen die verhasste Sekte auch mit Todesstrafen einzuschreiten, beweisen die Vorgänge des Barkochebakrieges. Damals hatten die Juden auf eine Zeit lang die römische Herrschaft abgeschüttelt, die Christen hatten sich wie zur Zeit Vespasians ruhig verhalten und hatten an dem Aufstande nicht teilgenommen. Die Folge davon war, dass sie von dem Messiaskönige und seinen Anhängern blutig verfolgt wurden[3].

[1] Aboda zara 27 b und Parallele; die Geschichte wird unten nochmals angeführt, vgl. S. 24 f und Anmerkung.

[2] Die drei uns bekannten Martyrien zwischen dem Tode Jesu und der Zerstörung Jerusalems sind alle ohne Einwilligung der Römer erfolgt: Stephanus kam im Volkstumulte um, den Zebedäiden Jakobus tötete der König Herodes Agrippa I., der Herrenbruder Jakobus endlich wurde von dem Hohenpriester Anan in der Zeit des Interregnums zwischen dem Tode des Festus und der Ankunft des Albinus hingerichtet.

[3] Das sagt Justin Apol I, 31 5 f.: .. ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται (sc. οἱ Ἰουδαῖοι), ὁμοίως ὑμῖν ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε· καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας

Wie die Judenchristen des nachapostolischen Zeitalters von den Römern behandelt wurden, kann nur zum Teile aus den Quellen erschlossen werden. Das meiste des hier zu Sagenden beruht auf Vermutung. In Palästina war wohl im allgemeinen das Verhältnis der Judenchristen zu dem herrschenden Volke dasselbe wie das der palästinensischen Judenschaft überhaupt. Die Römer machten bei ihren Bedrückungen, wo solche vorkamen, keinen Unterschied zwischen altgläubigen Juden und messiasgläubigen Nazarenern. Ihr Argwohn und ihre Verachtung galt der beschnittenen Rasse überhaupt, und zu dieser zählten die Christen auch. Als Glieder ihres Volkes mögen deshalb die Judenchristen mancherlei Härten von den Römern erduldet haben, wie sie das Auftreten des Siegers im besiegten und verdächtigen Lande mit sich brachte. Hingegen ihres Glaubens wegen taten ihnen die Römer wenig zu Leide. Eben weil die Nazaräer auch Juden waren und als solche am Schutze der religio licita teilhatten, waren sie von vornherein nicht solchen Zusammenstössen mit der Staatsgewalt ausgesetzt, wie sie den Heidenchristen bald erwuchsen. Die Hauptmasse der Judenchristen, die jenseits des Jordans und in Syrien wohnte, lebte sicher und friedlich unter der römischen Ordnung.

Dennoch erzählen die Quellen von vereinzelten Konflikten der Judenchristen mit der Staatsgewalt. Der Hass gewisser jüdischer Kreise gegen die Nazarener war so stark, dass manche Juden sich nicht scheuten, ihre eigenen Stammesgenossen bei den Römern anzuklagen. Die Anklagen scheinen zum Teil die Christen allgemein als Umstürzler und Feinde des Staates hingestellt zu haben, zum Teil richteten sie sich im besonderen gegen Verwandte Jesu, die, wie nachher noch zu zeigen ist, eine hervorragende Stellung innerhalb der palästinensischen Gemeinden hatten, und die bei den Römern als Davididen und politische Prätendenten denunziert wurden. Solche Anklagen kamen unter Domitian und Trajan vor. Hegesipp (bei Euseb) ist die Autorität, die die Kunde von diesen Vorgängen aufbewahrt hat.

Hegesipp berichtet einmal (bei Euseb KG III 20), dass Enkel des Herrenbruders Judas von Angehörigen jüdischer Sekten bei der römischen Behörde als Davididen angeklagt wurden. Sie wurden vor den Kaiser Domitian selber gebracht. Dieser aber entliess sie ungestraft, als er von ihnen beim Verhör erfahren hatte, dass sie kleine

---

ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοίντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι. und Euseb Chron ed. Schoene II 168: τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως Χοχεβᾶς τις ὁ μονογενὴς ἦγεῖτο... οὗτος Χριστιανοὺς ποικίλως ἐτιμωρήσατο μὴ βουλομένους κατὰ Ῥωμαίων στρατεύειν.

Bauern seien, als er ihre harten Leiber und die Schwielen in ihren Händen gesehen und endlich von ihnen gehört hatte, dass das Reich des Christus nicht irdischer sondern himmlischer Art sei. Auch habe Domitian nach diesem Verhöre die Verfolgung gegen die Kirche eingestellt. Die beiden aber gingen hin und standen den Gemeinden vor, die nun Frieden hatten bis in die Tage Trajans. Das Tatsächliche an dem wertvollen Berichte ist also dies: Juden (zu den sieben „Sekten" der Juden rechnet Hegesipp auch die Sadducäer und Pharisäer) treten als Ankläger auf, die Anklage lautet auf Zugehörigkeit der beiden zum Hause Davids, und dann noch, wie aus den Fragen Domitians hervorgeht, auf politische Gefährlichkeit, auf Umsturzideen.

Der zweite Fall von Verfolgung der Judenchristen, über den Hegesipp berichtet, fällt in die Zeit Trajans und ist im wesentlichen dem ersten gleich (Euseb KG III 32_{3-6}). Wieder sind Leute aus den jüdischen Sekten die Ankläger. Der greise Symeon, Sohn des Klopas, der Nachfolger des Jakobus, wird als Davidide und als Christ beim römischen Statthalter Atticus angezeigt. Nach tagelangen Martern, die der hundertzwanzigjährige Greis zum höchsten Staunen aller erträgt, wird er durch Kreuzigung hingerichtet. Nach einer Notiz des Euseb in der Chronik (ed. SCHOENE II p. 162 f.) fällt diese Hinrichtung in das 10. Jahr Trajans (107 n. Chr.). Hier hatte die Anklage auf Davidssohnschaft und Christusbekenntnis hingereicht, um die Verurteilung herbeizuführen. Die Folterung durch „viele Tage" hindurch, wenn sie eine richtige Erinnerung ist, setzt voraus, dass der Statthalter es versuchte, den Symeon zum Abfall vom Christentum zu zwingen. Interessant ist die Notiz des Hegesipp, dass die Ankläger des Symeon selbst als Davididen verhaftet wurden (a. a. O. 32_4). Sie gehörten demnach selber zum Königsstamme der Juden, auf den die Römer damals fahndeten. Also auch im Prozesse des Symeon war zum mindesten die Veranlassung der Anklage nicht die, dass Symeon Christ war, sondern dass er Davidide war.

Mit den beiden eben erzählten Fällen, einem Verhör und einem Martyrium, ist die uns erhaltene Kunde von positiven Konflikten der Judenchristen mit der Staatsgewalt erschöpft. Nur noch ein kleiner Fingerzeig darf nicht übersehen werden, der auch auf Bedrohung der Christen durch die Regierung hinweist. Die bereits oben (S. 16 f) herangezogene Talmuderzählung über Rabbi Elieser geht davon aus, dass Rabbi Elieser „auf den Verdacht der Ketzerei hin" (d. h. des Christseins, wie aus dem Folgenden deutlich hervorgeht) gefasst und vor das Tribunal des Statthalters, des Hegemon, geführt wird. In der Zeit Trajans war demnach das Christsein, nicht bloss die Zugehörig-

keit zum Hause Davids etwas den Verdacht Erweckendes. Das stimmt zu dem, was bereits oben aus Hegesipp entnommen werden konnte: die Christen konnten gelegentlich als Umstürzler, als politisch verdächtig zur Rechenschaft gezogen werden, und solche Prozesse waren nicht ungefährlich, weil den Römern alles, was beschnitten war, als verdächtig galt.

Im Voranstehenden wurde die Stellung der Judenchristen inmitten ihres Volkes und ihre Behandlung seitens der herrschenden Römer geschildert, der Abschluss der Betrachtung fordert die Beschreibung der Verhältnisse, die im Innern der Nazaräergemeinden herrschten, des Sondergutes an religiöser Sitte, an Theologie und Frömmigkeit, an Gemeindeorganisation. Auch hier ist es nicht viel, was gebracht werden kann: die Quellen versagen.

Die Nazaräer waren nicht nur Juden, Glieder ihres Volkes, sondern sie waren auch Christen. Sie glaubten, dass Jesus von Nazaret der Messias sei, auf den ihr Volk wartete, weil er ihnen von Gott verheissen war. War er auch gekreuzigt worden, so weilte er doch jetzt im Himmel oben, zur Rechten Gottes sitzend, um von dort wiederzukehren und das Reich zu errichten. Dies war bereits der Glaube der Urgemeinde gewesen, für den sie auch durch Hinweis auf die Wunder und die Auferstehung Jesu und auf die Weissagungen des AT den Beweis angetreten hatte. Derselbe Glaube und dieselbe Theologie müssen auch für das Judenchristentum der zweiten und dritten Generation, des nachapostolischen Zeitalters, angenommen werden. Es kann weiter als selbstverständlich gelten, dass auch noch eine reichere Ueberlieferung vom Herrn her, als sie das Messiasdogma verlangte, in den Kreisen der Nazaräer gepflegt wurde. Die genauere Erzählung seines Lebens, seiner Wunder und seiner Worte, seines Leidens und Sterbens wurde innerhalb der Nazaräergemeinden weitergegeben. Sie hatten das sogenannte Hebräerevangelium, eine Parallelbildung zu den Synoptikern, in der aramäischen Ursprache und, soweit sie hellenisiert waren, in griechischer Uebersetzung im Gebrauch. Es ist ferner als sicher anzunehmen, dass sie die Taufe als Aufnahmeritus und Reinigungsbad hatten, dass sie gemeinsam Brot brachen und das Herrenmahl feierten, dass sie auch ausserdem noch gemeinsame Erbauungsversammlungen hatten, — namentlich als sie aus der Synagoge ausgestossen waren — in denen sie die religiöse Ueberlieferung ihres Volkes und das Sondergut ihrer Gemeinschaft pflegten.

Ihr Glaube an Jesus scheint während des nachapostolischen Zeitalters noch der Glaube an den Davidssohn, den sündlosen, aber natürlich gezeugten Menschen gewesen zu sein. Durch das Herabkom-

men des Geistes bei der Taufe wurde Jesus für seinen Beruf, der Messias zu sein, ausgerüstet, er ward dadurch der Sohn des Geistes, der Geist, die Ruach, ward seine Mutter[1]. Es lässt sich nicht nachweisen, dass die Nazaräer in unserm Zeitraum, sei es unter heidenchristlichem, sei es unter gnostischem Einflusse, bereits die metaphysische Gottessohnschaft, die Zeugung aus dem Geiste, die Jungfrauengeburt, das Einwohnen eines oberen Christus im Menschen Jesus oder eine doketische Konstruktion der Leiblichkeit des Christus annahmen. Origenes ist der erste, der Judenchristen erwähnt, welche die Jungfrauengeburt und die metaphysische Gottessohnschaft des Christus anerkannten[2]. Tertullian und Irenäus, die ausdrücklich gegen die Christologie der Ebioniten polemisieren, verraten noch nichts von einer Annäherung der Judenchristen an die in der Kirche herrschende Christologie. Ebenso schweigt Justin, und Hippolyt (Philos VII 34, X 22) wird nicht deutlich genug.

Im apostolischen Zeitalter waren in den Kreisen der Judenchristen die Gaben und die Fähigkeiten zu finden, die mit dem Besitz des Pneuma verbunden waren: die allererste Sammlung der durch den Tod Jesu auseinander getriebenen Kreise erfolgte unter dem Ausbruch des religiösen Enthusiasmus, und gegen das Ende der apostolischen Zeit findet sich auf palästinensischem Boden der Prophet Agabus, der von Judäa nach Cäsarea herabkommt und mit symbolischer Handlung wie auch mit klaren Worten dem Paulus die Gefangenschaft weissagt (Act 21 10 f.), finden sich weiter die vier jungfräulichen, prophetischen Töchter des Philippus in Cäsarea (Act 21 9). Noch unmittelbar vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges gab der göttliche Geist durch Offenbarung den χρησμός, der die Auswanderung von Jerusalem nach Pella befahl (vgl. oben). Es ist als sicher anzunehmen, dass die Geistesäusserungen auch in der zweiten und dritten Generation des Judenchristentums anhielten. Die spärlichen Quellen geben aber keine positiven Nachrichten zu diesem Punkte. Der Talmud hat die Kunde von einem christlichen Wundertäter erhalten, dem schon erwähnten Jakob von Kephar-Sekhanja. Als Rabbi Elieser, der Sohn Damas, von einer Schlange gebissen war, kam dieser Jakob zu ihm, um ihn zu heilen, und zwar „im Sinne Jesu ben Pandera; er sprach zu ihm: ich gebiete dir im Namen Jesu ben Pandera". Rabbi Ismael verhinderte

[1] Vgl. die Bruchstücke 1 und 2 des Hebr-ev in den NTlichen Apokryphen' hrsg. von Hennecke, S. 19.

[2] c. Cels. V 61 . . . οὗτοι δέ εἰσιν οἱ δικαιοι Ἑβιωναῖοι ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους . . .

indes die Heilung[1]. Es kann sein, dass die Heilgabe des Jakob von Kephar-Sekhanja mit dem Geistesbesitz des Mannes zusammenhing. Viel wahrscheinlicher ist indes, dass Jakob ein gewöhnlicher Beschwörer war, der mit dem kräftigen Namen Jesu Magie trieb (vgl. Act 19 13 ff.).

Die Dunkelheit, die verhüllend über den innergemeindlichen Verhältnissen der Nazaräer liegt, wird nur an zwei Punkten etwas aufgelichtet. Der eine davon betrifft die Verfassung der Nazaräergemeinden oder, vielleicht bescheidener und genauer ausgedrückt, die Stellung der Familie Jesu innerhalb der judenchristlichen Kreise, der andre das Verhalten der Nazaräer zu ihren heidenchristlichen Glaubensbrüdern.

Im apostolischen Zeitalter standen an der Spitze der palästinensischen Christenheit ursprünglich die zwölf Apostel. Neben sie traten aber sehr bald die Brüder Jesu, vor allem Jakobus. Es entsprach vollkommen der jüdischen Anschauung, den leiblichen Verwandten Jesu von vornherein ohne Rücksicht auf ihre persönlichen Eigenschaften eine hervorragende Stellung innerhalb der neuen Gemeinschaft einzuräumen. An der Würde des Königs haben die Angehörigen des königlichen Hauses Anteil, vielleicht sogar: solange der König abwesend ist, wird er von den Gliedern seines Hauses vertreten. Neben den Aposteln und Herrenbrüdern standen noch andre Missionare (Apostel), dann Propheten und Lehrer im Ansehen.

Die Stellung der Apostel und der Herrenbrüder an der Spitze der ganzen Bruderschaft hinderte nicht, dass die einzelnen Gemeinden, auch die jerusalemitische, sich noch besondere Vorsteher einsetzten, Presbyter nach jüdischem Vorbilde, wovon Act Zeugnis ablegen.

Nach dem jüdischen Kriege treten die Apostel nicht mehr hervor. Einige mögen gestorben sein, andere scheinen den Boden Palästinas und seiner Nachbarschaft verlassen und sich ein weiteres Arbeitsfeld gesucht zu haben, und diejenigen, die noch nach 70 im Kreise ihres Volkes zu finden waren, können keine grosse Rolle gespielt haben (vgl. schon S. 10 f). Missionare, Propheten und Lehrer waren ohne Zweifel noch zu finden, bestimmte Nachrichten und einzelne Namen sind indes nicht überliefert, ebensowenig weiss die Tradition von Presbytern der Gemeinden zu erzählen.

Das überragende Ansehen stand nach der Ueberlieferung der Quellen im nachapostolischen Zeitalter bei der Familie Jesu. Zwi-

[1] Aboda zara 27 b u. a. St., vgl. den vollständigen Text der Erzählung und die Stellenangaben im Handbuch der NTlichen Apokryphen, hrsg. von Hennecke, S. 66 f.

schen der Flucht nach Pella und der Eroberung Palästinas unter Hadrian waren die Verwandten des Herrn Führer der palästinensischen und auch ausserpalästinensischen Gemeinden, und man kann direkt von einem Chalifat, von einer Dynastie Jesu sprechen.

Ueber die Stellung der Verwandten des Herrn geben folgende Angaben der Ueberlieferung Aufschluss. Als Jakobus der Gerechte im Jahre 62, noch vor dem Ausbruch des jüdischen Aufstands, hingerichtet worden war, wurde der Vetter Jesu, der schon erwähnte Symeon, Sohn des Klopas, an die Spitze der jerusalemitischen Gemeinde, und damit an die Spitze der palästinensischen Christenheit überhaupt gestellt[1]. Nach welchen Grundsätzen diese Wahl vorgenommen wurde, ist nicht sicher. Vielleicht wurde der Aelteste aus der Familie genommen. Wären noch Brüder Jesu da gewesen, so wäre wohl die Wahl auf einen von ihnen gefallen. Dieser Symeon, Sohn des Klopas, hat die schweren Zeiten der Verstörung mitgemacht, die der jüdische Krieg über die jerusalemische Christengemeinde brachte. Er muss mit seiner Gemeinde nach Pella geflohen, dann aber mit den zurückkehrenden Christen wieder nach Jerusalem gekommen sein, wo ihn am Ende eines langen Lebens der Märtyrertod unter der Statthalterschaft des Atticus traf. Symeon ist indes keineswegs der einzige aus der Verwandtschaft Jesu, der an hervorragende Stelle trat. Die beiden Enkel des Judas, die Domitian verhörte, standen nach ihrer Freilassung den Gemeinden als Märtyrer und Verwandte des Herrn vor und lebten bis in die Zeit Trajans[2]. Leider kann nicht genau gesagt werden, wo diese Gemeinden zu suchen sind. Da es indessen nicht sehr wahrscheinlich ist, dass sich ausserhalb Palästinas die römische Behörde viel um Davididen kümmerte, da ferner die beiden Brüder als ansässige Bauern geschildert werden, Jesu Familie aber in Galiläa zu Hause war, so ist wohl anzunehmen, dass die Gemeinden, denen die zwei Brüder vorstanden, in Galiläa waren. Den Familienstolz und die ehrenvolle Stellung, die der Verwandtschaft Jesu schlechthin im Kreise der messiasgläubigen Juden eingeräumt wurde, zeigt endlich noch eine

[1] Hegesipp bei Euseb KG IV 22 4: καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.

[2] Hegesipp bei Euseb KG III 20 6: τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡς ἂν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου, γενομένης τε εἰρήνης μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ. Der Bericht ist von 20 8 ab nicht mehr wörtliches Zitat, sondern Referat des Eusebius aus Hegesipps Schrift. — Nach einer Notiz des Philippus Sidetes, die in einer historischen Epitome erhalten ist (vgl. de Boor, Texte u. Unt. V, 2, 169), gab Hegesipp auch die Namen der beiden Männer an, sie hiessen Zoker und Jakobus.

dritte sehr wertvolle Stelle, die Euseb aus Julius Africanus erhalten hat. Obwohl Herodes die jüdischen Archive mit den Stammbäumen hatte verbrennen lassen, um seine niedere Herkunft weniger anstössig zu machen, besassen doch einzelne, entweder aus früheren Abschriften der echten Stammbäume oder aus dem Gedächtnisse hergestellte Genealogien, die die edle Abkunft bewiesen, und zu diesen wenigen gehörten auch die Verwandten Jesu, die wegen ihres Zusammenhangs mit dem Geschlechte des Soter „zum Herrn Gehörende" (δεσπόσυνοι) genannt wurden. Sie gingen von Nazaret und Kokaba aus über das ganze übrige Land hin und verbreiteten die Kenntnis ihres Stammbaumes aus einem „Tagebuche", einer Chronik, die in ihrem Besitze war[1]. Die Erwähnung von Kokaba als eines Ausgangspunktes der Herrenverwandten gibt das Recht, die in dem Berichte erwähnten Tatsachen auf das nachapostolische Zeitalter zu beziehen, in dem Kokaba, wie gezeigt, eine Siedelstätte der transjordanischen Judenchristen wurde. Eine ungemein angesehene Stellung der Familie Jesu lässt sich aus den Angaben des Africanus erschliessen: die Mitglieder dieser Familie haben wegen ihres Zusammenhangs mit dem Geschlechte Jesu den Ehrennamen δεσπόσυνοι, ihr Stammbaum gilt in den Kreisen der Christen als ein Adelsdiplom, dessen Kenntnis zu verbreiten sie selber, wie es scheint, Sorge tragen.

Bei der angesehenen Stellung der Herrenverwandten, die aus den drei eben aufgezählten Stellen erschlossen werden kann, ist es endlich eine recht wahrscheinliche Vermutung, dass die lange Namensreihe der jerusalemitischen Bischofsliste ganz oder doch im wesentlichen Namen von Gliedern der Familie Jesu bringe. Die jerusalemitische Bischofsliste[2] zeigt nach Jakobus, dem Bruder des Herrn, noch 14 Namen: Symeon, Justus, Zakchäus, Tobias, Benjamin, Johannes, Matthias, Philippus, Seneca, Justus, Levi, Ephres, Josef, Judas[3]. Die Liste

[1] Julius Africanus im Briefe an Aristides bei Euseb KG I 7 13 f., vgl. besonders 14: ὀλίγοι δὴ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφάς, ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται, σωζομένῃ τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι, δεσπόσυνοι καλούμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν, ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβᾶ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ τῇ ἐπιχωριτήσαντες, καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν * * * (Textlücke?) ἔκ τε τῆς Βίβλου τῶν ἡμερῶν, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι.

[2] Vgl. über sie Euseb KG IV 5 1–4.

[3] Einige dieser Namen sind nach andern altkirchlichen Angaben vielleicht zu korrigieren, statt Justus an der 2. Stelle ist auch Judas, statt Zakchäus an 3. Stelle Zacharias, statt Josef an vorletzter Stelle Jesus oder Josias überliefert. Vgl. über diese Differenzen HARNACKS Chronologie der altchristlichen Litteratur I, S. 220 Anm. 3.

bricht ab mit dem 19. Jahre Hadrians. Das Verbot Hadrians, in Aelia dürften keine Juden wohnen, bedeutete auch den Untergang der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem. Wenn nun Symeon, der erste dieser Reihe, zwischen 62—107 der jerusalemitischen Gemeinde vorstand (vgl. oben), so bleibt für die folgenden 13 Bischöfe zusammen nur noch eine Amtszeit von 27—28 Jahren übrig, was natürlich unmöglich ist: sie können dann durchschnittlich jeder nur 2 Jahre der Gemeinde vorgestanden haben. Wenn man nun bedenkt, dass Jakobus und Symeon ohne weiteres als Verwandte des Herrn zu ihrer hohen Stellung gelangten, dass überhaupt die Verwandten des Herrn als δεσπόσυνοι und Lenker der Gemeinden entgegentreten, so legt sich die Annahme nahe, dass jene Liste ausschliesslich oder doch vorwiegend Namen aus der Dynastie Jesu erhalten habe. Auch dies ein Beweis von dem hohen Ansehen, in dem die Verwandten Jesu bei den messiasgläubigen Juden standen.

Wie lange die Führerstellung der Herrenverwandten bei den Nazaräern bestand, kann nicht gesagt werden. In der zweiten, dritten und vierten Generation war sie vorhanden, und sie kann noch weit darüber hinaus angehalten haben, worüber die Quellen aber nichts mehr berichten.

Der andre oben erwähnte Punkt, auf dem ein einigermassen klares Sehen möglich ist, betrifft die Art, wie die Judenchristen des nachapostolischen Zeitalters das Problem lösten, das ihnen durch das Emporblühen der heidenchristlichen Gemeinden im Reiche gestellt wurde. An einer Reihe von Orten, vorab in Syrien und Aegypten, kamen die Kreise von Heidenchristen und Judenchristen in Berührung. Wie sollten sich die gesetzestreuen Judenchristen zu diesen sie an Zahl und Bedeutung rasch überflügelnden Heidenchristen stellen, die doch — eine Frucht des Kampfes, den Paulus geführt hatte — das Gesetz nicht hielten? Ein wirkliches Zusammenleben, wie es nach Gal 2 12 f. vorübergehend in Antiochien geherrscht hatte, war unmöglich, da ja die Nazaräer nicht vom Gesetze lassen konnten. Eine wirkliche, dauernde Vermischung der Kreise hat demnach sicher nirgends stattgefunden, der eine Teil hätte ja dann seine Eigenart aufgeben müssen. Die Nazaräer standen also nur vor der Frage, ob sie mit Beibehaltung der eigenen ἔννομος πολιτεία die ohne das Gesetz lebenden Heiden als berechtigte Glieder der messianischen Gemeinschaft, als Brüder anerkennen wollten oder nicht. Es war dasselbe Problem, das bereits im apostolischen Zeitalter von Paulus an die Urkreise gebracht worden war. Von diesen war es zwiespältig gelöst worden: ein Teil, darunter die Führenden, erkannte an, dass die Heiden nicht nach dem Gesetze

zu leben brauchten, der andere Teil sah die Erfüllung des Gesetzes als unerlässlich für den Heidenchristen an und verlangte darum von ihm die Uebernahme der Beschneidung und die Beobachtung der Sitten, die Moses gegeben hatte. Die nämliche gespaltene Stellung zur Heidenchristenheit nahm auch das Nazaräertum des nachapostolischen Zeitalters ein. Justin ist der Zeuge dafür in einer bekannten Stelle: Dial 47. Tryphon wirft die Frage auf, ob Juden, die an Christus gläubig geworden seien, und die dabei doch nicht vom Gesetze lassen wollten, gerettet werden könnten. Justin antwortet: Ja, wenn sie es nur nicht versuchten, die Gläubigen aus den Heiden zur Uebernahme der Beschneidung und des Gesetzes zu bewegen. Das sei wenigstens seine, Justins, Meinung. Es gäbe freilich Christen, die jedes Band, den Verkehr und die Gastfreundschaft mit den das Gesetz haltenden Gläubigen aus der Beschneidung zerrissen. Er selber aber sei geneigt, wenn die aus dem jüdischen Volke Gläubigen ihrerseits mit den andern Christen zusammenleben wollten ohne ihnen Beschneidung, Sabbathfeier und das übrige aufzureden, diese Judenchristen als Brüder anzuerkennen. Wenn aber die gläubig gewordenen Juden die gläubigen Heiden zur Uebernahme des Gesetzes zwingen sollten, dann will auch Justin sie nicht mehr anerkennen, sie gelten ihm dann als Verdammte. Doch meint er, dass die von ihnen beredeten Heidenchristen, wenn sie nur den Glauben an Christus bewahrten, vielleicht noch gerettet werden könnten. Mit voller Deutlichkeit tritt hier die milde und die strenge Richtung des apostolischen Zeitalters entgegen: ein Teil der Judenchristen verlangt von den gläubig werdenden Heiden die Erfüllung des Gesetzes, der andere steht von dieser Forderung ab, ja er ist offenbar geneigt, wenn das brüderliche Zusammenleben es nötig macht, gelegentlich und vorübergehend Abstriche an der Gesetzeserfüllung vorzunehmen, denn ohne solche war eben ein, wenn auch nur kurzes, Zusammenleben nicht möglich. Sehr klar ist aus der Justinstelle auch zu erkennen, dass bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Heidenkirche mit Ueberlegenheit auf das Nazaräertum herabblickte. Schon gibt es in der Kirche eine Partei, die die Judenchristen überhaupt zurückstösst, nichts mit ihnen zu tun haben will und ihnen die Aussicht auf Rettung abspricht. Die andern aber, die nicht so weit gehen, und die bereit sind, die Gesetzlichkeit der Nazaräer zu dulden, wenn sie nicht propagandistisch vorgeht, sind sich bewusst, damit etwas zu dulden, was eigentlich nicht sein sollte. Sie sehen aber nachsichtig über das Ungehörige hinweg, indem sie die Nazaräer damit entschuldigen, sie hätten noch vom Judentum her eine schwache Einsicht (διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης).

In den Kreisen der Nazaräer, der milderen sowohl wie der strengen, kann, um dies Selbstverständliche noch ausdrücklich hervorzuheben, Paulus nicht als Autorität gegolten haben. Die Strengen werden ihn gehasst haben als den Abtrünnigen ihres Volkes, den Feind des Gesetzes, den Verführer der Heiden; für die andern waren seine Worte bedeutungslos, weil sie ja nur den Heiden galten, und auch sie werden den Paulus persönlich absprechend, als einen Ungetreuen, beurteilt haben. Bei den Judenchristen schon des nachapostolischen Zeitalters muss bereits, in einzelnen Kreisen wenigstens, die hasserfüllte Identifizierung des Paulus mit dem Magier Simon vorgenommen worden sein, die dann späterhin in den Clementinen zutage tritt und literarische Form annimmt.

Soll zum Abschluss über die im Voranstehenden vorgeführte Erscheinung des Judenchristentums ein kurzes Endurteil abgegeben werden, so wird es dahin zu lauten haben, dass das Judenchristentum je länger je weniger einen günstigen Eindruck macht. Man kann nicht sagen, dass durch den Glauben an Jesus Christus in der Religiosität der Sekte ein neuer Mittelpunkt geschaffen wurde. Es waren Juden und blieben Juden. Von einem neuen Verhältnis zu Gott, einer neuen Form von Ethik und Frömmigkeit kann keine Rede sein. Die oben stehenden Ausführungen haben den Beweis zu dieser Behauptung geliefert. Die talmudistische Kasuistik des Jakob von Kephar-Sekhanja, die magische Beschwörungskunst desselben Mannes, zu dem andre jüdische Goeten Parallelerscheinungen sind, der enge jüdische Geschlechtergeist, der in der Stellung der Herrenverwandten zum Ausdruck kommt, der ganz jüdische, gesetzliche Wandel der Nazaräer — alles dies zusammengehalten, gibt kein gutes Bild. Es kann ja sein, dass sich unsere Anschauung ändern müsste, wenn die Quellen vollern Einblick in das innere Leben der Nazaräersekte gestatteten. Auf Grund des vorliegenden Materials aber kann das Judenchristentum nicht günstig beurteilt werden. Es war ein an innerer Haltlosigkeit krankendes, auf die Dauer ohnmächtiges Gebilde, das auch in der Folgezeit, als der grosse Kampf der Religionen begann, sich als von geringer Bedeutung erwies und nach Jahrhunderte langer Dauer spurlos zu Grunde ging. Was lebenskräftig war am Evangelium, konnte unmöglich in der engen, umgitterten Luft gedeihen, in die sich das ganze jüdische Volkstum nach den grossen Aufständen zurückzog.

II. Die Heidenkirche.

1. Die Quellen nach Zeit und Ort ihrer Entstehung.

Zweck dieses Abschnittes ist nicht, eingehende chronologische und literarkritische Untersuchungen zu führen, sondern mit kurzer Angabe und kurzer Begründung die Datierung der Quellen zu geben, auf denen die dann folgende Darstellung ruht. Diese Datierung, die zeitliche wie die örtliche, ist nur in verhältnismässig wenigen Fällen eine sichere, meist ist sie ausserordentlich umstritten, und öfters lässt sich überhaupt keine zuverlässige Entscheidung über die Frage treffen, wann und wo die betreffende Schrift entstanden sei. Es muss dann bei einer weitgesteckten, ungefähren Eingrenzung sein Bewenden haben.

Die Hauptquellen, nach denen das Bild von den Zuständen und Erscheinungen des nachapostolischen Zeitalters zu zeichnen ist, sind die Briefe, die Prophetenbücher, die Lehr- und Erbauungs-, Streit- und Schutzschriften, die das Zeitalter selbst hervorgebracht hat. In zweiter Linie stehen die „Geschichtsbücher" des Urchristentums, d. h. die Evangelien des synoptischen Typus und ihre Parallelbildungen sowie die Apostelgeschichte. Wohl sind auch sie Produkte der Zeit nach dem Jahre 70, aber sie legen von dem Christentum und den Gemeinden der zweiten und dritten Generation kein unmittelbares Zeugnis ab. Diese Schriften handeln vom Evangelium, der Botschaft, den Taten, dem Leiden des Christus, und von der Ausbreitung der Verkündigung nach dem Tode Jesu durch die Apostel, die Zwölf und den Paulus. Sie fussen bei ihrer Schilderung auf Quellen, auf schriftlicher, zum Teil vielleicht noch mündlicher Ueberlieferung, deren Entstehung in die erste Generation zurückgeht. Dennoch müssen auch diese Schriften gelegentlich zur Darstellung des nachapostolischen Zeitalters herangezogen werden: in der Auswahl des Stoffes, in seiner Formung, in einzelnen Neu- und Weiterbildungen zeigen sich öfters sehr deutlich Bedürfnisse und Anschauungen der nachapostolischen Zeit. An dritter Stelle stehen als Quellen spätere Schriftsteller, deren Nachrichten Rückschlüsse auf vorangegangene Entwicklung gestatten, oder die un-

mittelbar Ueberlieferungen des nachapostolischen Zeitalters erhalten haben. Endlich spenden an einzelnen, aber oft sehr wichtigen Punkten Angaben profaner Herkunft Licht: Reskripte der Kaiser, Notizen der Schriftsteller.

Die an erster Stelle genannte Gruppe der Quellen umfasst zunächst und vor allem eine Anzahl von Briefen oder doch unter der Form von Briefen gehenden Schriftstücken: einzelnes von dem, was als paulinisches Erbe im Kanon steht, dazu den Hebräerbrief, weiter die katholischen Briefe und von den Schriften der sogenannten apostolischen Väter den I Clemensbrief, die Briefe des Ignatius-Polykarpzyklus und den Barnabasbrief.

Von den paulinischen Briefen fällt alles, was unecht ist, der nachapostolischen Zeit zu. Die Frage ist indes, was als unecht anzusehen ist. Mit Sicherheit lassen sich nur die Pastoralbriefe als nicht paulinisch ansprechen. Kol und II Thess haben mit ganz überwiegender Wahrscheinlichkeit als echt zu gelten, und für Eph lässt sich der Unechtheitsbeweis nicht bis zur Evidenz führen, obwohl schwere Verdachtsmomente nicht fehlen. Hingegen sind die Past sicher nicht paulinischen Ursprungs. Wohl mögen einzelne Reliquien von der Hand des Paulus, kurze oder auch etwas umfangreichere Billete, Fragmente, in ihnen Aufnahme gefunden haben: diese paulinischen Stücke geben den Briefen nicht das charakteristische Gepräge, und als Ganze sind die Past nachpaulinischer Herkunft. Aus Beobachtungen an der Sprache, den Lehranschauungen, den Gemeindezuständen, der Verfassung, der ganzen Situation der angeredeten Paulusschüler dem Apostel und den Gemeinden gegenüber flicht sich der Unechtheitsbeweis zusammen. Die beiden Grundthemata der Past sind die Abwehr der Härese und die Aufrechterhaltung der Ordnung innerhalb der Gemeinde, vorab die Festsetzung der Gemeindeverfassung. Die Briefe sind vor + 110 entstanden, denn Polykarp von Smyrna verrät in seinem Schreiben Kenntnis davon (vgl. Polyk 4 1 mit I Tim 6 10. 7, vielleicht auch Polyk 9 2 mit II Tim 4 10). Terminus a quo mag + 90 sein. Neben andern Gründen ist hiefür ausschlaggebend, dass nach dem Verfassungsideale von Past die Gemeindeorganisation bereits in monarchische Spitze auslaufen soll (vgl. dazu im Folgenden den Abschnitt: die Gemeindeverfassung). Stimmt diese eben erwähnte Beobachtung, dann ist weiter der Entstehungsort der Briefe festgelegt: es wird Asien sein, eine Ortsdatierung, zu der auch andere Beobachtungen an den Briefen selber und an ihrer ältesten Bezeugung passen.

Nicht mit derselben Sicherheit wie bei den Past lässt sich beim Hebräerbrief Entstehungsort und Entstehungszeit bestimmen. Auch

dieses Schreiben ist als paulinisches in den Kanon gekommen, macht aber selber auf diese Urheberschaft keinen Anspruch. In der Tat ist allgemein anerkannt, dass Hebr nicht von Paulus herstammen könne. Der Verfasser ist ein Mann der zweiten Generation (2 3 f.), ein Lehrer (5 12, vgl. überhaupt 5 11—6 9), der zur Zeit, wo er schreibt, wider seinen Willen fern von der Gemeinde weilt (13 19), eine Verfolgung scheint ihn verschlagen zu haben. Die Adressaten sind ein bestimmter einzelner Kreis, eine Einzelgemeinde oder ein eng zusammengehörender Kranz von Gemeinden, und zwar sind es Heiden-, nicht Judenchristen. Auf die Frage, wo der Leserkreis zu suchen sei, ist die verhältnismässig am besten begründete Antwort: in Rom. 10 32—34 blickt auf die neronische Verfolgung zurück, die gegenwärtig die Gemeindekreise verstörende Verfolgung ist die domitianische (vgl. 12 4 u. a.); auf Rom weist vielleicht Timotheus (13 23), wenn dies der Paulusschüler ist; „die von Italien" (13 24) sind ein Kreis italienischer, vorab römischer Christen, die gegenwärtig fern von der Heimat an dem Orte weilen, wo der Verfasser schreibt; die älteste Bezeugung von Hebr findet sich in einem Schriftstück der römischen Gemeinde, nämlich in I Clem (vgl. besonders I Clem 36 und Hebr 1 5 ff.). Der letzterwähnte Umstand legt auch den Terminus ad quem für Hebr fest: er muss vor I Clem, vor + 96 geschrieben sein. Ist er während der domitianischen Verfolgung geschrieben, dann sind die letzten Jahre Domitians auch der Zeitpunkt seiner Entstehung. Ist der Brief aber nicht für die römische Gemeinde bestimmt, sondern geht er an Christenkreise, deren Geschicke sonst unbekannt sind, dann kann nur gesagt werden: der Brief ist ein Produkt der zweiten Generation (+ 70—+ 96). Die Versuche, einen bestimmten Verfasser für das Schreiben zu ermitteln, werden wohl vergeblich bleiben.

Erzeugnise und darum auch Quellen des nachapostolischen Zeitalters sind unter den im NTlichen Kanon vereinigten Schriften weiter die katholischen Briefe. Weder I Petr noch I—III Joh sind von Männern des Zwölferkreises geschrieben, ebensowenig stammen Jak und Jud von Herrenbrüdern her.

Der I Petrusbrief ist laut der Adresse eine Enzyklika, ein Schreiben an einen weiten Kreis. Er geht an die Christen der kleinasiatischen Provinzen, in deren Reihe nur Kilikien fehlt. Die Leser, die erwählten Beisassen der Diaspora, sind Heidenchristen (vgl. besonders 1 14. 18, 2 9 f, 4 3 f). Der Anspruch des Briefes, vom Apostel Petrus (1 1) durch Vermittlung des Silvanus (5 12) aus Babylon (5 13), d. h. wohl aus Rom, geschrieben zu sein, scheitert, von anderen Beobachtungen abgesehen, vor allem an den starken Anleihen, die I Petr

bei den Paulusbriefen macht, Anleihen, die das theologische Gedankengut im allgemeinen, aber auch besondere einzelne Gedanken in ihrer speziellen Formulierung betreffen (vgl. I Petr 2 13—17 mit Rm 13 1—7, I Petr 3 8 f mit Rm 12 16 f, auch I Petr 3 22 mit Eph 1 20 f). Die genauere Zeitlage des Briefes kann aus der Betrachtung seines Zweckes erschlossen werden. So vieles in dem Schreiben auch allgemein erbaulicher, darum zeitloser Art ist, eine bestimmte Gedankenverbindung kehrt doch immer wieder: die Leser des Briefes hat Leiden, Verfolgung, und zwar auch von den Behörden aus (3 15 ff, vgl. überhaupt 3 13—4 6), betroffen, und über diese befremdliche Erfahrung müssen sie getröstet werden. Verfolgungen und Verurteilungen beginnen, soweit bekannt, für die Christen des Ostens erst unter Domitian. Dass die Verfolgungen etwas Neues sind (4 12), macht als Entstehungszeit des Briefes eben die Regierung Domitians wahrscheinlich und zwar wohl nicht erst die letzten Jahre, sondern das 9. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, die Jahre 81—90. Die Bestimmung des Briefes für die kleinasiatischen Gemeinden braucht nicht angezweifelt zu werden. Entstehungsort ist entweder eine dieser Gemeinden oder (wegen 5 13) Rom. In Rom wird noch vor der Jahrhundertwende I Petr wahrscheinlich von I Clem benutzt (vgl. I Petr 2 9 und I Clem 36 2 (?), I Petr 2 21 und I Clem 16 17, I Petr 4 8 und I Clem 49 5).

Wie I Petr ist auch der Jakobusbrief an Heidenchristen gerichtet. Und zwar werden auch hier spätere Gemeinden angeredet, die bereits eine Entwicklung hinter sich haben, und, wie der Brief Schritt für Schritt zeigt, zahlreiche Spuren von Entartung aufweisen. Die Darlegung 2 14—26 zeigt, dass sich in den Gemeinden bereits Erörterungen an die Paulusbriefe knüpfen. Jakobus, der Herrenbruder, — und nur dieser kann in der Adresse gemeint sein — der bereits vor Paulus starb, kann den Brief nicht geschrieben haben, wie besonders die Stellung des Briefes zum Gesetz, „dem vollkommenen, königlichen Gesetz der Freiheit“ (vgl 1 25, 2 8, 12), der neuen Lebensordnung des Christentums, beweist. Aus 3 1 (vgl den Personenwechsel) folgt, dass die Mahnungen des Schreibens von einem „Lehrer“ herrühren. Sehr schwer nur kann ein Zeitpunkt für die Entstehung des Briefes angegeben werden. Zunächst muss die Zeit vom Tode des Paulus etwa bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts offen bleiben. Dieser weite Zeitraum, + 70 — 150, wird einigermassen eingegrenzt durch die Beobachtung, dass, wenn schon nicht I Clem, so doch I Petr von Jak benutzt wird (vgl Jak 1 1 mit I Petr 1 1; Jak 1 2 f mit I Petr 1 6 f, 4 13; Jak 1 21 mit I Petr 2 1; Jak 4 6—10 mit I Petr 5 5—9; Jak 5 20 mit I Petr 4 8). Dann wird für Jak Terminus a quo + 90. Andrerseits empfiehlt es sich nicht, von diesem

Zeitpunkt zu weit ab ins 2. Jahrhundert hinein zu rücken. Die Verfassung der Gemeinden ist noch nicht weit ausgebildet, der Pneumatiker ist noch frei, die pneumatische Begabung verbreitet (3 1 ff), die Polemik gegen die Häresie ist schwach. So mag auch der Terminus ad quem nicht weit von 100 abstehen. Ueber den Entstehungsort des Briefes, der nach der Adresse an die ganze Christenheit geht, und der erst sehr spät bezeugt wird, lässt sich nichts Sicheres aussagen.

Der Judasbrief, nach seiner eigenen, nicht zu haltenden Aussage vom Herrenbruder Judas geschrieben, geht an heidenchristliche Leser, die vor einer gefährlichen libertinistischen Härese gewarnt werden sollen. Die Art der im Briefe bekämpften Häretiker, der Rückblick auf die apostolische Verkündigung (17), der Hinweis auf den ein für allemal den Heiligen überlieferten Glauben (3), den heiligsten Glauben (20), die Benutzung von Paulusbriefen (10. 19. 20. 24 f) führen ein gutes Stück über die Eingangsschwelle des nachapostolischen Zeitalters, frühestens in die Zeit 80—90. Andrerseits muss der Brief, der am Ende des 2. Jahrhunderts in Rom, Karthago, Alexandrien bezeugt ist, um 150 schon dagewesen sein, und er wird sicher bedeutend älter sein, wahrscheinlich noch aus dem 1. Jahrhundert stammen, nicht nur „weil die Stimmung des Vrf. wie von Befremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt erscheint", sondern auch weil schwer vorzustellen ist, dass in vorgerückterer Zeit eine so extrem libertinistische Richtung sich mit Erfolg an irgendwelche Gemeinden heranmachen konnte. Offen muss auch hier die Frage nach dem Entstehungsorte und dem Sitz der Leser bleiben. Aegypten, aber auch Syrien und Asien kämen in Betracht.

Mit Jud eng verwandt ist der II Petrusbrief, der Jud sehr stark benützt. Höchst wahrscheinlich gehört indes II Petr nicht mehr dem nachapostolischen Zeitalter an, sondern ist ein Erzeugnis der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Die Benutzung von Jud einerseits, die unbefangene Benutzung dieses um 200 weitverbreiteten Schreibens als eines unbekannten andrerseits, legt + 100 einerseits, ± 180 andrerseits als Grenze für die Entstehungszeit des Schreibens fest. Die sorgfältige Ausmerzung der apokryphen Zitate Jud 9 und 14 f, die nicht mehr in II Petr aufgenommen werden, schiebt II Petr in eine Zeit, die jünger ist als die eigentlich urchristliche, sie setzt die beginnende Reduktion der „heiligen Schriften" voraus, die ein Ergebnis des grossen antignostischen Kampfes war. Sichere Testimonien bekommt der Brief erst bei Vätern des 3. Jahrhunderts (Origenes, Firmilian von Caesarea Capp.). Er wird in der Zeit 150—180 entstanden sein und gehört demnach nicht mehr zu den Quellen des nach-

apostolischen Zeitalters.

Die Datierung der drei Johannesbriefe, der letzten noch ausstehenden Stücke in der Gruppe der katholischen Briefe, hängt aufs engste mit der Datierung des Johannesevangeliums zusammen. Die nämliche Hand hat dieses wie jene geschrieben. Ergibt sich nun (vgl. noch weiter unten) für das Ev Joh als Abfassungsort mit grosser Sicherheit Asien, als Entstehungszeit ebenfalls mit ziemlicher Sicherheit die Jahrhundertwende und der Anfang des 2. Jahrhunderts, so wird damit auch für die Briefe die Provinz Asia als Heimat, die ersten 10 bis 15 Jahre Trajans als Geburtszeit festgelegt, ein örtlicher und zeitlicher Ansatz, gegen den aus den Briefen selber kein Einwand zu erheben ist.

Unter den oben aufgezählten und hier zu behandelnden Schriftwerken aus der Zahl der sogenannten apostolischen Väter erlaubt der sehr wichtige I Clemensbrief eine so genaue Datierung wie keine andere urchristliche Schrift. Der Brief ist ein Gemeindeschreiben, das die Gemeinde Gottes, die zu Rom als Beisassin wohnt, an die Gemeinde Gottes schreibt, die zu Korinth als Beisassin wohnt. Anlass ist ein Streit, der in Korinth ausgebrochen ist und die Absetzung einiger Presbyter zur Folge gehabt hat. Die Römer nehmen sich der Abgesetzten entschlossen an und reden zum Frieden. Die Aeusserungen des Briefes in 5_1 und 44_2f führen darauf, die Abfassung des Briefes etwa ein Menschenalter nach Nero und nach dem Tode der grossen Apostel Paulus und Petrus anzusetzen. Nun redet 1_1 von gegenwärtiger, eben erduldeter Verfolgung, worunter nur die domitianische gemeint sein kann. Auf diese mehr quälende als blutige Verfolgung passen die in 1_1 fallenden Ausdrücke auch sehr wohl. Domitian bedrückte die römische Gemeinde in den letzten Jahren seines Lebens. In diesen, 95—96 etwa, muss also I Clem geschrieben sein. Gegen die sehr alte, bis weit ins 2. Jahrhundert hinein reichende Ueberlieferung, der berühmte Clemens, der auch unter den ersten Gliedern der römischen Bischofsliste erscheint, sei Verfasser des Schreibens, liegt kein Bedenken vor.

Die sieben Briefe des Ignatius sind von dem antiochenischen Bischof und Märtyrer dieses Namens während seines Transportes von der syrischen Hauptstadt nach Rom geschrieben. Die einzelnen Schreiben gehen an die Gemeinden zu Ephesus, Magnesia am Mäander, Tralles, Rom (diese vier von Smyrna aus geschrieben), Philadelphia, Smyrna (von Troas aus geschickt) und an den Bischof Polykarp von Smyrna (aus Neapolis in Mazedonien gesandt). Zweck der Briefe, die nach Asien gehen, ist Bekämpfung der Häresie und Einschärfung der Gemeindeverfassung, Zweck des Römerbriefes ist, die Römer an einer

Verwendung zu Gunsten des schon für den Zirkus bestimmten Märtyrers zu hindern. Zweifel an der Echtheit der Briefe werden immer wieder erhoben, sie sind wohlverständlich, aber schlagen doch nicht durch: den etwa zu machenden Einwänden steht entgegen die unerfindbare Form gerade dieser Schreiben, die Eigenart des Mannes, die aus den Leben atmenden Zeilen spricht, die Fülle der persönlichen Beziehungen, die die Briefe umrankt. Mit den sieben Ignatiusbriefen ist der Brief des Polykarp an die Philipper eng verknüpft: er ist geschrieben, bald nachdem Ignatius an Polykarp geschrieben hatte, und bald nachdem er auf seinem Transporte nach Westen Philippi hinter sich gelassen hatte (Polyk an die Phil 9 1, 13). Einige Schwierigkeit macht die Frage nach der Entstehungszeit der gesamten Briefe. Polykarp hat als 86jähriger Greis im Jahre 155, wahrscheinlich, zu Smyrna das Martyrium erlitten. Wie die Klangfarbe und einzelne Mahnungen des an ihn gerichteten Ignatiusbriefes beweisen, war er bedeutend jünger, als er mit dem Antiochener in Berührung kam. Ein Bischof von 40 Jahren ist sehr wohl denkbar, öfters werden junge Bischöfe erwähnt, Damas von Magnesia war ein junger Mann nach Magn 3 1. Von dieser Ueberlegung aus ist die Entstehung der Ignatianen um 110 verständlich. Euseb nennt andrerseits den Ignatius als den zweiten Bischof von Antiochien (KG III 22 und 36 2; Chron ad ann Abr 2085), und er legt sein Martyrium ins 10. Jahr Trajans (post ann Abr 2123). Stimmt die Jahresangabe des Euseb auch wahrscheinlich nicht genau, so ist doch gegen seine Ueberlieferung, Ignatius habe unter Trajan gelitten, (vgl. auch KG III 36 2) nichts einzuwenden. Ins zweite Dezennium der Regierung Trajans, in die Jahre 107—117 etwa, wird der Tod des Ignatius und damit zugleich die Entstehung der Briefe des Ignatius und des Polykarp zu setzen sein.

Kein festes Ergebnis zeitigt, im Gegensatz zu den für I Clem und Ign angestellten Ueberlegungen, die Untersuchung in der Frage nach der Entstehung des Barnabasbriefes. Davon, dass der Brief von dem Paulusbegleiter Barnabas herstammt (wie die altkirchliche Ueberlieferung will), ist keine Rede. Der Brief ist überhaupt von keinem geborenen Juden geschrieben, sondern muss von einem heidenchristlichen Gemeindeführer, einem Lehrer, herrühren, der in ihm Gnosis und Weisheit niederlegt. Als Entstehungszeit steht das ganze nachapostolische Zeitalter offen: der Tempel ist zerstört (16 4), das Jahr 70 also vorüber; andererseits kann das Jahr + 140 noch nicht verstrichen sein, denn nach dem akut gewordenen Kampfe gegen Marcion und die grossen Gnostiker konnte ein Lehrer der Kirche das A T und das vorchristliche Judentum unmöglich in der Weise behandeln, wie

es in Barn geschieht. Bei dem weiten Zeitraum 70—140 spricht mancherlei dafür, dass der Brief der ersten Hälfte dieses Abschnittes, also 70— + 100, zufällt. Er weist allerlei Altertümliches auf: keine Spur führt auf ein emporstrebendes Gemeindeamt, der Pneumatiker redet mit grosser Autorität zu seinen „Söhnen und Töchtern", die Erwartung des Endes ist lebendig (2 1, 4 9, 18 2, 21 3), eine Stelle wie 16 9 f mutet sehr altertümlich an. Aus den Stellen 4 4 ff und 16 3 f ist kein genaueres Datum zu errechnen. 4 4 ff leidet an der Unklarheit aller solchen apokalyptischen Kaiserberechnungen. Am besten würde die Deutung der drei Hörner und der drei Könige auf Vespasian und seine beiden Cäsares-Söhne passen (dann wäre der Brief zur Zeit Vespasians, 70—79 geschrieben). Aber auch bei dieser Deutung erheben sich Schwierigkeiten, und es darf sehr wohl gefragt werden, ob der Verfasser die dunkle Prophetie, die er vorträgt, selbst verstanden hat 16 4 hingegen wird nach richtiger Lesung und richtiger Auslegung nicht von einem Wiederaufbau des Tempels unter Hadrian (130/131) sondern von dem Bau des pneumatischen Heiligtums im Herzen der Christen handeln. Als Entstehungsort des Schreibens zu gelten, hat Aegypten die meisten Ansprüche. Im Osten muss das Schriftstück entstanden sein. Asien ist ausgeschlossen, weil keiner von den asiatischen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts Kenntnis des Briefes verrät. Syrien hingegen ist wegen der falschen Angabe in 9 6 ausgeschlossen. Aegypten empfiehlt sich wegen der ältesten Bezeugung und ausgiebigen Benutzung von Barn durch den alexandrinischen Clemens, sowie wegen der Angabe in 9 6: die ägyptischen „Götzenpriester" waren wirklich beschnitten [1].

Die nächste Gruppe von Quellen, deren Datierung festzustellen ist, bilden die prophetischen Bücher oder Apokalypsen des nachapostolischen Zeitalters: die Johannesapokalypse, der Hirte des Hermas, die Petrusapokalypse.

Die Johannesapokalypse, das Rätselbuch am Ende des N T, das nicht ohne heftigen Widerspruch von der alten Kirche in den Kanon aufgenommen wurde, gibt auf die Frage, wer es geschrieben habe, eine klare Antwort: Johannes ist es, der die Offenbarung geschaut hat (1 1 f, 22 8), und dieser Johannes ist ein Prophet (22 9). Der Eingang des Buches lässt auch den Entstehungsort und den Leserkreis erkennen, für den es zunächst bestimmt war. In Patmos, der kleinen Felseninsel an der Westküste Kleinasiens, weilt Johannes,

[1] Freilich muss am Ende von 9 6 korrigiert werden: das ungeschickt nachhinkende Sätzchen ἀλλὰ καὶ κτλ. kann unmöglich ursprünglich sein. Es wird eine Glosse sein.

wahrscheinlich in der Verbannung, da wird ihm an einem Sonntag der Auftrag zu teil, das, was er sieht und hört, in ein Buch zu schreiben und dies Buch den sieben Gemeinden Asiens zu schicken, nämlich nach Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea (1 9 ff). In der Apok liegt also eine auf dem Boden des asiatischen Christentums entstandene Prophetenschrift vor. Nicht so offensichtlich ist die Entstehungszeit des Buches, aber auch in dieser Frage ist ein leidlich sicheres Ergebnis zu erreichen. Die Apok setzt Verfolgung in den asiatischen Gemeinden voraus (vgl. schon 1 9 und dann die sieben Sendschreiben in cc 2 f), im glühenden Hass gegen Rom, die vom Blut der Heiligen trunkene Hure, ist das Buch geschrieben, und der Kaiserkult, eventuell der Kult der diva Roma, ist klar das Gebiet, auf dem Staat und Gemeinden zusammenstossen (vgl. darüber im folgenden Kap. 3 a). Das sind Verhältnisse, die für den Boden Asiens sehr deutlich die Regierung Domitians als Entstehungszeit der Apok erkennen lassen. Wohl lässt sich nicht alles im Buche als erst unter Domitian geschrieben begreifen, ältere Stücke, vielleicht in grösserem Zusammenhange, haben Aufnahme in das Buch gefunden, in dem vieles nicht echte Vision ist: 11 1 ff ist z. B. ein Stück, das vor der Zerstörung des Tempels geschrieben sein muss. Die Entscheidung dieser schweren literarkritischen Fragen macht indes für die Verwertung der Apok als einer Quelle des nachapostolischen Zeitalters nichts aus: sie ist, und zwar im wesentlichen so wie sie vorliegt, ein Zeugnis für Erfahrungen, Zustände, Stimmungen der asiatischen Gemeinden aus den Jahren von etwa 80 bis 95.

Im Hermashirten gibt gleich der erste Satz, die erste Szene des umfangreichen Buches den Wohnort seines Verfassers, des Propheten Hermas, an: es ist Rom. Römische Gemeindeverhältnisse sind der Hintergrund für die Schauungen und Mahnungen, die Hermas zu verkündigen erhält. Auch seine eigene Persönlichkeit, selbst seine Familienverhältnisse treten in dem Buche mit leicht erkennbarer Deutlichkeit heraus. Die Einheitlichkeit des Buches kann zuversichtlich aufrecht erhalten werden. Bedenken, die an einzelnen Stellen aufsteigen, Beobachtungen von Nähten, Lücken, kleineren Widersprüchen, sind mit dem Hinweis darauf zu zerstreuen, dass einmal Herm wie alle Apokalypsen überlieferten Stoff verarbeitet, auch in den Mandaten, dass sodann die Entstehung des Buches sich durch einen längeren Zeitraum hindurchzieht. Diese zweite Behauptung führt zur Frage nach der Zeit des Buches hinüber. Dass Herm nicht auf einmal, sondern in einer längeren Zeitspanne entstanden ist, beweisen schon die Eingänge der einzelnen Visionen, die von Zwischenräumen zwischen den pneumatischen Erlebnissen des Hermas zeugen, (am deutlichsten vis

II 1 1), beweisen weiter aber auch Beobachtungen, die an dem Aufbau des ganzen Buches und an einzelnen in den jeweils späteren Teilen zu Tage tretenden Weiterentwicklungen zu machen sind. Es kann ein Zeitraum von einem Jahrzehnt oder von vielleicht noch längerer Dauer sein, in dem das Buch auf Grund öfters wiederholter Erlebnisse des Hermas entstand. Welche Jahre etwa das waren, kann nach inneren Kriterien und nach einem äusseren Zeugnis bestimmt werden. Die inneren Kriterien verlangen eine nicht zu frühe und nicht zu späte Ansetzung des Buches im 2. Jahrhundert. Verfolgungen, Verhöre, Verurteilungen hat die römische Gemeinde bereits in Menge erlebt: „vor dem Ende der Zeit Trajans kann so schwerlich geschrieben worden sein", wie es Hermas in vis III 2 1 und an andern Stellen tut. Auch das Bild, das Hermas von dem wenig erfreulichen Zustand der Gemeinde entwirft, führt ein gutes Stück von den Römern ab, die I Clem nach Korinth sandten. Andrerseits kann das Schreiben nicht erst um 150 oder später verfasst sein: das Gemeindeamt läuft noch nicht in monarchische Spitze aus, die grossen Häresieen haben die römische Gemeinde noch nicht durchwühlt (obwohl gegen Schluss des Buches die Gefahr der Irrlehre mehr Beachtung findet als in früheren Teilen). Zu dem aus den inneren Kriterien zu gewinnenden Ansatze + 117— ± 140 stimmt sehr wohl das äussere Zeugnis, das altrömische Tradition am Ende des 2. Jahrhunderts im Fragmentum Muratorionum Z. 73 ff über die Entstehungszeit des Herm ablegt: der Hirt sei von Hermas in Rom gegeschrieben, als sein Bruder Pius auf der Bischofskathedra zu Rom sass. Pius starb im Jahre 155, er mag eine führende Rolle in der römischen Gemeinde von etwa 130 ab gespielt haben. Mit den eben angeführten inneren Kriterien zusammengehalten, gibt das Zeugnis des Muratorianums als Abfassungszeit des Hirten + 130—140.

Die dritte noch zu besprechende Apokalypse, die Petrusapokalypse, ist nur in einzelnen kürzeren Fragmenten (in Zitaten bei Kirchenvätern) und in einem umfangreicheren Bruchstücke vorhanden, das in einem Kodex aus einem ägyptischen Mönchsgrabe ans Licht getreten ist. Die Bedeutung der Apok Petr als Quelle für das nachapostolische Zeitalter ist unvergleichlich viel geringer als die von Herm oder Apok. Ja, es lässt sich nicht einmal ganz sicher ausmachen, ob Apok Petr noch unter die Quellen des Zeitraums zu rechnen ist. Sie kann, doch ist das nicht sehr wahrscheinlich, auch erst nach 140, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sein. Aus inneren Kriterien der Schrift ist kein Ansatz für ihre Datierung zu finden: die Apokalyptik in gräzisierter Form kann schon sehr früh in gewisse Kreise des Christentums gedrungen sein. Weiter führen die äussern Testi-

monien. Apok Petr wird gekannt und benutzt von dem zwischen 150—180 und zwar wohl in Aegypten schreibenden Verfasser von II Petr und wird am Ende des 2. Jahrhunderts von Clem Alex ausdrücklich angeführt. Es ist unter diesen Umständen erlaubt anzunehmen, dass die Himmelsschauung und Höllenfahrt des Petrus bereits vor 140 vorhanden war, und es mag als ziemlich sicher gelten, dass Aegypten das Heimatland der Schrift ist.

Die Gruppe der Lehrschriften, die das nachapostolische Zeitalter hervorgebracht hat, und die als Quellen in Betracht kommen, umfasst das Johannesevangelium, die Didache und den II Clemensbrief.

Die wichtigste dieser drei Schriften ist bei weitem das Johannesevangelium. Joh ist, dies wird weithin anerkannt, kein Erzählungsbuch, wie die andern drei Evangelien, sondern eine Lehrschrift, enthält nicht Geschichte, sondern Theologie. Wohl ist auch geschichtliche Ueberlieferung in die Darstellung eingewoben, aber sie tritt sehr zurück, und die Frage, was eigentlich in Joh richtige historische Tradition ist, die die Synoptiker vielleicht ergänzt, vielleicht sogar zurechtrückt, ist noch ungelöst. Sie ist hier auch untergeordneter Art. Das Buch kommt sicher als Quelle nicht nur für die Geschichte Jesu, sondern als eine ungemein wertvolle Quelle des nachapostolischen Zeitalters in Betracht, dessen Nöte, Geschichte, Theologie, Polemik und Apologetik aus dem Buche zu erkennen sind. Leider sind die ausserordentlich schwierigen literarhistorischen Fragen nach der Entstehung von Joh in vielen Teilen noch lange nicht bis zu einem solchen Grade von Sicherheit gelöst, dass von einheitlichen Anschauungen auch nahe verwandter gelehrten Richtungen geredet werden könnte. Die grosse für das Leben Jesu brennende Frage ist: wer ist der Verfasser des Evangeliums? An andern Stellen des johanneischen Problems ist die Forschung zu ziemlich einheitlichen Ergebnissen gekommen, vor allem, was hier in Betracht kommt, in den Fragen, wo und wann das Evangelium geschrieben ist, Fragen, die für die Verwertung der Schrift als einer Quelle des nachapostolischen Zeitalters von höherer Bedeutung sind als die Frage nach dem Verfasser. Joh ist auf dem Boden Asiens entstanden. Es liegt gar kein Grund vor, der hier sehr alten asiatischen Tradition, die dies erschliessen lässt, zu misstrauen. Die asiatische Christengemeinschaft, die in der Geschichte der ältesten Kirche eine Führerstelle einnimmt, hat als schönste, wertvollste Gabe dies Buch gezeitigt. Als Zeitpunkt für die Entstehung der Schrift gibt die altkirchliche Ueberlieferung den Anfang des 2. Jahrhunderts an: in der Zeit Trajans soll das Buch geschrieben sein. Und für dieselbe Zeit etwa sprechen die Kriterien, die sich aus der Betrachtung des Buches selber und der Te-

stimonien ergeben. Joh ist eine Schrift nachapostolischer Entstehung: die Wirksamkeit des Paulus liegt dahinter, das Christusbild von Joh war überhaupt unmöglich, wenn die Grundzüge der paulinischen Predigt nicht festes Gut der christlichen Kreise geworden waren. Die Scheidung der Kirche von den Juden ist erfolgt, Synagoge und Gemeinde stehen in den Städten Asiens einander als rivalisierende Missionsgemeinschaften gegenüber, das Christentum ist über bescheidene Anfänge hinaus. Joh setzt ferner die Synoptiker voraus und benutzt sie, kann demnach nicht vor + 90, vielleicht + 100 geschrieben sein. Endlich hat I Joh, dessen Entstehung der des Evangeliums unbedingt nahe stehen muss, bereits im Briefe des Polykarp (7 1) sein erstes Testimonium: Evangelium und Briefe des Johannes waren vor 110 in Asien bekannt, und ein Ansatz, der die erste Hälfte von Trajans Regierung als Entstehungszeit der Schriften festlegt, wird der Wahrheit am nächsten kommen. Von wem die Schriften herstammen, ist, wie schon angedeutet, eine noch ungelöste Frage. Es gab in Asien im Laufe der zweiten Generation eine grosse, führende Persönlichkeit, namens Johannes, die aber leider nur ganz unklar aus dem Dunkel der Zeiten auftaucht, und über die die Ueberlieferungen bereits sehr früh in Verwirrung gerieten. Sicher ist, dass es keiner der Zwölfe war, dass es nicht der Zebedäide Johannes war. Wohl aber scheint es ein Mann gewesen zu sein, der, wenn auch nicht lange, mit Jesus persönlich in Berührung getreten war. Von diesem Manne, dem „Alten", (schwerlich: von einem aus seiner Schule, denn II, namentlich III Joh machen den Eindruck echter Briefe) scheint die johanneische Literatur, aber nicht die Apok, herzustammen.

Eine empfindliche Lücke in der Verwertung der urchristlichen Literatur wird durch die Dunkelheit verursacht, in die die Entstehung der Didache gehüllt ist. Jede Mutmassung über den Verfasser der Schrift ist ausgeschlossen (das ist indes der geringere Schaden), und Zeit wie Ort des Buchs kann nur in ganz weiten Grenzen angegeben werden. Dass die Did ein hohes Alter hat, ist beim ersten Durchlesen klar: was sie von Gemeindezuständen in jeder Hinsicht erkennen lässt, ist alles sehr altertümlich. Später als + 140 ist sie nicht entstanden, sie fällt sicher vor die grosse Gnosis. Sie darf andrerseits nicht zu nahe an das apostolische Zeitalter gerückt werden: die Entartung des Pneumatikertums, welche für die Weisungen von Did 11 3–12 Voraussetzung ist, hat, wie Beobachtungen an andern Quellen lehren, nicht vor dem 8. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts eingesetzt. Von hier aus gesehen, ergibt sich als Terminus a quo der Did + 90. Ueber diese weiten Grenzen, + 90 – + 140, hinaus kann die Entstehungszeit der

Schrift nicht mehr genauer angegeben werden. Dass die Did Kenntnis von Lk und Mt verrät, zwingt nicht dazu, den Terminus a quo zu verschieben. Ebensowenig gibt die enge Berührung zwischen Did 1—6 und Barn 18—20, Did 16 2 und Barn 4 9 ein Mittel an die Hand, die Entstehungszeit von Did genauer zu bestimmen. Barn 18—20 ist, Did 1—6 gegenübergehalten, die ältere Form der „beiden Wege", und auch Barn 4 9 macht (wegen des νῦν) einen ursprünglicheren Eindruck als die Did-parallele. Ob nun die Berührung zwischen Barn und Did eine direkte oder eine durch Quellen vermittelte ist, für jeden Fall dürfte Barn die ältere Schrift sein. Barn aber ist, wie oben gezeigt, wahrscheinlich ± 90 vorhanden gewesen. Bei der Parallele Did 1 5 und Herm mand II 4—6 endlich ist nicht zu entscheiden, auf welcher Seite die Priorität liegt. Etwas günstiger steht es mit Beantwortung der Frage nach dem Entstehungsort der Did. Nur der Osten kommt in Betracht. Das Asien wenigstens des 2. Jahrhunderts scheint aus verfassungsgeschichtlichen Gründen ausgeschlossen zu sein. Die Berührung mit dem wohl in Aegypten entstandenen Barn, ferner die erste Bezeugung von Did als einer γραφή, die der alexandrinische Clemens aufweist, lässt zunächst an Aegypten als Heimat der Schrift denken. Diese Annahme wird indes durch 9 4 unmöglich gemacht: Getreide, das auf Bergen (Hügeln) wächst, gibt es weder im Niltal noch im Delta. Ist aber Aegypten ausgeschlossen, dann empfiehlt es sich an eine Nachbarprovinz zu denken, wo Barn eventuell bekannt war, und von wo Did auch bald nach Aegypten kommen konnte. Das wäre dann Syrien. Positiv weist freilich nichts in der Schrift auf Syrien, aber ebensowenig auch auf eine andere bestimmte Provinz des Ostens.

Die in der handschriftlichen Ueberlieferung unter dem Namen: II Clemensbrief (an die Korinther), gehende Schrift ist in Wahrheit kein Brief, sondern, wie 17 3, 19 1 (15 2) beweisen, eine Homilie, das älteste erhaltene Beispiel einer Gemeindepredigt, die von einem unbekannten Manne, nach 17 3. 5 wohl von einem Presbyter, gehalten wurde. Für den Ort, an dem die Homilie entstand, ist aus ihr selber kein Anhalt zu gewinnen. Den einzigen brauchbaren Fingerzeig gibt die im Hauptzweige der handschriftlichen Ueberlieferung wohl schon am Ende des 2. Jahrhunderts vorhandene Verknüpfung von II Clem mit I Clem. Diese Verknüpfung kann erfolgt sein in Rom oder in Korinth. Römische Abfassung anzunehmen, empfiehlt sich vielleicht im Hinblick auf 11 2—4. Dort wird ein Zitat aus einer sonst unbekannten „prophetischen" Schrift gebracht. Dasselbe Zitat wird von dem zu Rom abgefassten I Clem in 23 3 f. geboten. Da es II Clem von dorther nicht entlehnt haben kann, so ist der Schluss vielleicht erlaubt: wenn ein

sonst unbekanntes heiliges Buch zweimal gebraucht wird, das eine Mal in einer sicher römischen Schrift (I Clem), dann wird die andre Schrift, die Kenntnis des Apokryphons verrät (eben II Clem), auch aus Rom stammen. Für Korinth lässt sich kein so positiver Grund anführen. Denn dass das in c. 7 von den Wettspielen gebrauchte Bild auf Korinth, die Stadt der isthmischen Spiele führe, ist bei der Geläufigkeit des Bildes (vgl. schon die Paulusbriefe) eine zu weit gehende Annahme. Die Entstehungszeit des Schreibens wird am besten mit der Angabe 120—140 festzulegen sein: einerseits wird bereits ein Herrenwort als γραφή zitiert (2 1), das Martyrium wird öfters ernstlich ins Auge gefasst, pneumatisches Bewusstsein ist zurückgetreten, die christliche Gemeinde hat die jüdische überflügelt (2 3); andrerseits zeigt die Ketzerpolemik noch keine Spur von Marcions oder Valentins Lehre, die Parusieerwartung ist noch stark, Enkratismus wird (5 1 ff., 6 1 ff., 8 4 ff., 12, 14 4) in einer Weise verkündet, die in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts unmöglich war, mindestens ein apokryphes Evangelium wird unbefangen und reichlich gebraucht, die Unterscheidung: Bücher und Apostel, wie sie 14 2 vorliegt, zeugt von relativem Alter.

Quellen von minderer Bedeutung sind die nach aussen gerichteten Schutz- und Verteidigungsschriften, die mit gleichzeitiger Abzweckung auf Mission bereits nötig wurden, weil das Christentum mit Judentum und Heidentum feindlich zusammenstiess[1]. Diese Quellen: Aristo von Pella, das Kerygma des Petrus, Aristides und Quadratus sind deswegen von untergeordneter Bedeutung, weil ihre Erhaltung eine beklagenswert mangelhafte ist.

Den „Dialog des Jason und Papiskus über Christus (Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ), der mit Recht dem Aristo von Pella zugeschrieben wird, hat Celsus gekannt (Orig c Cels IV 52), Justin im Dialog mit Trypho vielleicht benutzt. Ist die Schrift identisch mit der von Euseb (KG IV 6 3) erwähnten Schrift des Aristo, dann fällt ihre Entstehung hinter den Judenkrieg Hadrians. Die Benutzung durch Justin andrerseits macht Abfassung vor 150 wahrscheinlich. Erhalten ist nichts ausser wenigen Zitaten (bei Hieronymus) und einigen Angaben über das Büchlein bei den Kirchenvätern.

Wichtiger ist das Kerygma des Petrus, mit dem die „Lehre des Petrus", woraus einige Väter zitieren, identisch sein wird. Die Schrift ist eine dem Petrus in den Mund gelegte, an Heidenchristen und aus Heiden zu gewinnende Christen gerichtete Missionspredigt, wie der

[1] Vgl. auch die noch öfters hervorzuhebende Apologetik in Schriften wie Joh und Act.

Charakter der erhaltenen, nicht zu spärlichen Fragmente dartut. Entstehungsort der Schrift mag Aegypten sein: auf Tierverehrung wird im grössten Fragmente ausdrücklich Rücksicht genommen. Die Entstehungszeit ist, da bereits der gleich zu nennende Aristides Kenntnis der Schrift verrät, nicht zu weit von der Jahrhundertwende abzurücken (100—120).

Von der Apologie, die Quadratus nach Euseb (Chron ad ann Abr 2140) dem Kaiser Hadrian, wahrscheinlich in Athen überreichte, ist nur ein Fragment erhalten (vgl. Euseb KG IV 3 1 f.).

Besser steht es mit der Ueberlieferung einer andern, nach Eusebs Chronik (ad ann Abr 2140) zur selben Zeit und am selben Orte dem Hadrian überreichten Schutzschrift, der Apologie des Aristides. Wohl ist auch sie im Urtext verloren gegangen, aber aus einer späteren Verarbeitung — ihr Text ist in der Legende von Barlaam und Joasaph in kompakter Masse eingesprengt — lässt sich zugleich mit Hilfe einer syrischen, teilweise auch einer armenischen Uebersetzung des Originals der ursprüngliche griechische Text mit leidlicher Sicherheit herstellen, Anlage und Inhalt des Ganzen mit voller Genüge erkennen. Die Abfassung unter Hadrian steht nicht ganz sicher, als Entstehungszeit kommt, nach einer Zueignung des Syrers, auch die Zeit des Pius in Betracht.

Im Voranstehenden sind die Hauptquellen des nachapostolischen Zeitalters datiert worden, soweit eine Datierung möglich war. Es steht noch aus, eine kurze Uebersicht über die eingangs an zweiter und dritter Stelle genannten Quellen zu geben.

Warum und wie weit die Synoptiker und die Parallelbildungen dazu, sowie Act unter die Quellen des nachapostolischen Zeitalters zu zählen sind, wurde ebenfalls am Eingang dieses Teils festgestellt. Nur ungenügend kann leider die Datierung dieser Quellen vorgenommen werden.

Das Verhältnis der Synoptiker zu einander bietet ein literargeschichtliches Problem, dessen Lösung in der sogenannten Zweiquellentheorie schon ein gutes Stück vorgeschritten ist. Diese Lösung hat, wie als natürlich zu erwarten, zu gleicher Zeit Ergebnisse für die chronologische Festsetzung der drei ersten Evangelien abgeworfen. Das Markusevangelium ist das älteste unter den synoptischen Evangelien. Wo es entstanden ist, ist eine noch unbeantwortete Frage. Denn die Ueberlieferung, die es mit dem italienischen Aufenthalt des Apostelschülers Markus zusammenbringt, kann sich aus noch erkennbaren Motiven (Aufenthalt des Petrus in Rom) gebildet haben, und die Latinismen von Mk sind nicht so zahlreich, dass sie nur bei einer

Abfassung des Buches in lateinischer Umgebung denkbar wären. Was die Entstehungszeit von Mk betrifft, so wird auch dies Evangelium das Jahr 70 wohl hinter sich haben, bald nach der Zerstörung Jerusalems mag es entstanden sein. Es ist indes nicht unmöglich, dass die Schrift bereits vor dem Fall Jerusalems verfasst wurde. — Da das Matthäusevangelium ebenso wie auch das Lukasevangelium auf Mk fusst, so wird für beide + 70 der Terminus a quo. Beide sind sicher nach der Zerstörung Jerusalems verfasst. Die genauere Datierung indes macht Schwierigkeiten. Der Zeitraum 80—100 mag als der wahrscheinlich beste Ansatz gelten. Um 80 herum können beide Evangelien bereits vorhanden gewesen sein. Es empfiehlt sich freilich, eine noch etwas spätere Zeit für die Abfassung des einen wie des andern offen zu lassen, die Zeit bis etwa 110. Dieser Termin braucht aber nur offen gelassen zu werden. Wahrscheinlich sind nämlich Mt sowie Lk möglichst früh anzusetzen. Der späteren Zeit ist eine so gute Evangelienerzählung, wie sie hier vorliegt, nicht mehr zuzutrauen, und Joh, + 100 geschrieben (vgl. oben), kennt bereits alle drei Synoptiker. Auch wenn in Lk die Werke des Josephus benutzt sind (was keineswegs erwiesen ist), kann dies Evangelium selbst dann um 90 vorhanden gewesen sein. Als ziemlich sicher wird zu gelten haben, dass Lk und Mt zeitlich nicht weit von einander abstehen. Denn wäre Mt, der mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als der ältere anzusehen ist, zur Zeit, da Lk entstand, schon ein bekanntes und verbreitetes, vor längerer Zeit entstandenes Werk gewesen, dann müsste er in Lk viel mehr benützt sein, als dies tatsächlich der Fall ist. Tatsächlich lassen sich nämlich nur ganz unsichere Spuren aufzeigen, die auf eine jedenfalls sehr schwache Benutzung des Mt durch Lk führen. Ueber den Ort, wo die beiden Evangelien entstanden, Vermutungen anzustellen, führt zu keinem irgendwie sicheren Ergebnis.

Wie der Eingang von Lk (1 1 ff.) lehrt, hatten zur Zeit, wo sein Verfasser schrieb, bereits „viele“ den Versuch gemacht, eine evangelische Geschichte zu schreiben. Von diesen vor- und nebenkanonischen Evangelienbüchern, die sicherlich manche für die Kenntnis der nachapostolischen Zeit wichtige Tatsache erschliessen liessen, ist ausserordentlich wenig erhalten. Des Hebräerevangeliums geschah bereits oben Erwähnung (vgl. S. 23). Ohne Zweifel wurde dies Buch, von dem sicher schon in sehr früher Zeit eine griechische Form bestand, im nachapostolischen Zeitalter auch in heidenchristlichen Kreisen benutzt und verbreitet. Von den sonst noch in Fragmenten vorhandenen apokryphen Evangelien ist mit leidlicher Sicherheit nur das Aegypterevangelium der Zeit vor 140 zuzuweisen. Wie sein

Name und die Geschichte seiner ältesten Benutzung nahelegen, entstand das Evangelium in Aegypten oder war wenigstens dort früh verbreitet. Wertvoll wäre das Sammelwerk des Papias von Hierapolis: Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, das in den Jahren 135—150 entstanden sein mag. Leider ist auch dies Werk bis auf wenige Fragmente verloren gegangen.

Eine vollständig erhaltene Quelle hingegen, die auch für das nachapostolische Zeitalter hohe Bedeutung hat, ist die Apostelgeschichte, der zweite Teil des lukanischen Geschichtswerkes. Act liefert Material zur Beantwortung von Fragen nach der Theologie, der Verfassung, der gnostischen Härese, der Polemik und Apologetik, der Frömmigkeit in den Gemeinden der zweiten und dritten Generation. Leider teilt sie mit Lk die Unsicherheit des Verfassers ebenso wie des Ursprungsortes und der Ursprungszeit. Sie, der δεύτερος λόγος, ist später (vgl. Act 1 1) geschrieben als Lk, ist wahrscheinlich erst herausgegeben worden, als Lk, ein in sich geschlossenes Werk, bereits im Umlauf war. Das beweist die doppelt erzählte Himmelfahrtsgeschichte Lk 24 50 ff. und Act 1 4 ff., Abschnitte, die unmöglich auf demselben Blatte gestanden haben können.

Von den späteren frühkirchlichen Schriftstellern, die gelegentlich Nachrichten über das nachapostolische Zeitalter erschliessen lassen (Dionysius von Korinth, Justin, einzelne der Apologeten, Irenäus, Tertullian, auch die Alexandriner und Euseb), muss einer hier noch ausführlicher erwähnt werden: Justin der Märtyrer. Obwohl die in Betracht kommenden Schriften, seine beiden Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon, zeitlich nicht unbedeutend hinter dem Ausgang der nachapostolischen Zeit liegen, erst nach 150 verfasst sind, so ist Justin doch auch ein wertvoller Zeuge für die mit 140 etwa abschliessende Periode des Urchristentums. Die neue Zeit, die mit der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. etwa heranzieht, findet in ihm noch keinen Vorkämpfer. Um 130 herum in Ephesus Christ geworden, hat Justin auf seinem Wanderleben das Christentum an seinen beiden Hauptstätten, in Asien und in Rom kennen gelernt, und wird so ein Zeuge für die Bedürfnisse und Zustände der führenden Gemeinden. Schade nur, dass Justin nach dem Charakter seiner Bücher selten in die Lage kommt, Einblicke in das innere Leben der Gemeinden tun zu lassen. Meist ist es Theologie, was er in den umfangreichen Schriften bietet. Doch hat er immerhin, von andern Stellen abgesehen, in den Schlusskapiteln der ersten Apologie eine Beschreibung des altchristlichen Gottesdienstes hinterlassen, die zu den wertvollsten Texten des 2. Jahrh. gehört.

Die Quellen nichtchristlicher Herkunft endlich, die gelegentliche Auskunft über Fragen des nachapostolischen Zeitalters geben, sind spärlich. Im Ganzen hat sich die antike Welt, vorab die literarisch interessierte Welt, vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. wenig um die Christen gekümmert: nur ganz gelegentlich wird in vereinzelten Aeusserungen Rücksicht auf die Galiläer genommen. Auch die Geschichtsschreiber, die die Zeit von Vespasian bis Hadrian behandeln, reden gar nicht oder nur ganz kurz von den Christen. Aber da, namentlich im Osten, aus der Mitte der niederen Stadtbevölkerung heraus sehr bald und oft wiederholt, Anklagen gegen die Christen vor den römischen Behörden erhoben wurden, fand die römische Verwaltung reichlich Gelegenheit, von den Christen Notiz zu nehmen. Zwei ausdrückliche Zeugnisse dieser Tatsache sind erhalten: einmal der Bericht des Plinius, Statthalters von Bithynien, über die Christen und die Erledigung, die Trajan den Anfragen des Beamten und Freundes zu teil werden lässt (Plin epist X 96 f.), zwei ausserordentlich wichtige Quellen; sodann das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, den Prokonsul von Asien.

2. Die Ausbreitung.

Um den Fortschritt feststellen zu können, den das Christentum innerhalb des nachapostolischen Zeitalters unter den „Völkern" machte, empfiehlt es sich, zunächst in kurzer Uebersicht seinen Bestand am Anfang dieser Periode, also das Ergebnis, das die Mission des apostolischen Zeitalters unter der nichtjüdischen Bevölkerung des römischen Reiches hatte, darzustellen.

Im Lande Palästina waren in der Zahl der Christen wohl nur wenige geborene Heiden. Immerhin mögen sich selbst dort, wo doch die strengere Richtung unter den Judenchristen den gesetzesfreien Heidenchristen keineswegs günstig gesinnt war, schon am Ende des apostolischen Zeitalters vereinzelte kleine Gemeinden von griechischen Christen gebildet haben. In dem starken nichtjüdischen Elemente, das in vielen Städten des Landes, namentlich gegen das Meer zu, vorhanden war, fand die gesetzesfreie Predigt genug Missionsboden. So mag das Christentum in Cäsarea schon sehr frühe an heidnische Kreise gekommen sein (Act 10 f.). Die grösste, angesehenste und vielleicht auch älteste heidenchristliche Gemeinde des Ostens findet sich indessen nicht auf palästinischem, sondern auf syrischem Boden: in Antiochien am Orontes, der syrischen Hauptstadt. Neben Antiochien weisen auch einige andere Orte Syriens Christengemeinden auf, die zum Teil aus geborenen Heidenchristen bestanden: Pau-

lus sagt, er habe 14 Jahre in den Gegenden Syriens und Kilikiens gewirkt (Gal 1 21 und 2 1). Damaskus in Cölesyrien besass möglicherweise noch vor Antiochien eine gemischte Gemeinde (Gal 1 7). In Phönizien (Tyrus und Sidon) und auf Cypern sind schon in sehr früher Zeit Heiden durch Hellenisten bekehrt worden (Act 11 19), späterhin wurde von Antiochien aus Cypern aufs neue durch Barnabas und Paulus missioniert (Act 13 4 ff., 15 39). In Kilikien hat Paulus gewirkt (Gal. 1 21), dort lag ja seine Heimatstadt Tarsus. In Galatien gründete Paulus mehrere Gemeinden, die wir wahrscheinlich im Süden der römischen Provinz Galatien, in den Städten Antiochien, Ikonium, Lystra, Derbe zu suchen haben (Gal und Act 13 f. 16 1 ff.). Sehr wichtige Gemeindegründungen erfolgten weiter in der Provinz Asia, dem westlichen Drittel von Kleinasien. In Ephesus, der Provinzialhauptstadt (und das war Ephesus tatsächlich, wenn auch Pergamon die offizielle Metropole war), wirkten neben Paulus noch Aquila und Priscilla und der Alexandriner Apollos (I Kor 15 32, 16 8. 19 f, II Kor 1 8, Rm 16, Act 18 24—19 40). Von Ephesus aus wurde das Christentum wohl schon in sehr früher Zeit spontan oder von unbekannten Missionaren in das Innere des Landes gebracht. Der Kolosserbrief des Paulus bezeugt, dass schon in der apostolischen Zeit die Verkündigung nach Laodicea, Kolossä und Hierapolis drang, drei Städten, von Ephesus aus landeinwärts, im Flussgebiet des Mäander, gelegen (Kol 4 13 ff, vgl. den Plural: die Gemeinden Asiens in I Kor 16 19). Auch im Nordwesten der Provinz Asia setzt das Christentum ein, und zwar in Alexandria Troas, einer bedeutenden Hafenstadt an der Nordwestküste, nahe beim Hellespont (2 Kor 2 12, Act 20 5 ff). An Asien reiht sich als nächste Provinz Mazedonien mit Gemeinden in Philippi, Thessalonike und Beröa, dann folgt Achaja mit Gemeinden in Korinth, im korinthischen Hafen Kenchreä, und vielleicht auch in Athen[1]. Den Markstein im Laufe des Christentums gegen Westen zu bildet Rom, wo gegen Ende der fünfziger Jahre der Römerbrief des Paulus eine angesehene Gemeinde voraussetzt, mit der Paulus später während seiner Gefangenschaft in persönliche Berührung trat (Phil 1 12 ff, Act 28 15 ff). Die Grösse der römischen Gemeinde wird für die Zeit der neronischen Verfolgung durch das ausdrückliche Zeugnis des

[1] Quellen für die mazedonischen und achaischen Gemeindegründungen sind die Paulusbriefe und Act. Beröa wird nur Act 17 10 ff. erwähnt, in Kenchreä werden wir wohl sicher einen Teil „der Heiligen von Achaja“ zu suchen haben, Athen wird nach Act 17 34, I Thess 3 1 eine wenn auch kleine Gemeinde gehabt haben, trotz I Kor 16 15.

Tacitus sichergestellt[1]. Ein zweiter Ort der Westküste Italiens, an dem sich noch vor der Wirksamkeit des gefangenen Paulus eine christliche Gemeinde nachweisen lässt, ist Puteoli, die blühende, stark orientalisch gemischte Hafen- und Handelsstadt am neapolitanischen Golfe (Act 28 14).

Dies ist der sichere Stand des Christentums im apostolischen Zeitalter, darüber hinaus führen nur unsichere Spuren. Zu diesen ist zu rechnen, wenn in den Pastoralbriefen von einer Wirksamkeit des Paulus in Kreta oder in Milet, von seinem Ueberwintern in Nikopolis, dem Hafen von Epirus, berichtet wird (Tit 1 5, 3 12, II Tim 4 20), oder wenn eine Tätigkeit des Titus in Dalmatien und in Kreta angedeutet wird (II Tim 4 10, Tit. 1 5). Ebensowenig ist die Spur sicher, die den Paulus nach Spanien reisend zeigt (I Clem 5 6 f, Fragm Murat Z. 38 f, zusammengehalten mit II Tim 4 17, Röm 15 24). Nur vermutungsweise darf es endlich ausgesprochen werden, dass vielleicht schon im apostolischen Zeitalter das Christentum nach Aegypten gekommen sei.

Im nachapostolischen Zeitalter kann das Christentum in den meisten der genannten Orte und Provinzen und darüber hinaus, stark vermehrt, noch in einer Reihe von Städten des römischen Reiches hie und da auch schon auf dem flachen Lande nachgewiesen werden.

Für Palästina fehlen direkte Nachrichten. Aus Euseb ist indes zu erfahren, dass nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems unter Hadrian in der neuen Stadt Aelia eine heidenchristliche Gemeinde zusammentrat, als deren erster Bischof Markus genannt wird[2]. In den Gemeinden Palästinas lernte Peregrinus Proteus, sicher noch vor 140, das Christentum kennen, wenn auf die betreffenden Angaben Lucians zu bauen ist. Auch sein Wanderleben als christlicher Prophet und Lehrer muss sich bis zu seiner Verhaftung in den Gemeinden Syriens und Palästinas abgespielt haben[3].

In Syrien tritt die Gemeinde der Hauptstadt, die antiochenische, durch die Ignatiusbriefe mit einiger Deutlichkeit ins Sehfeld. Es ist eine grosse, angesehene Gemeinde[4], ihr Schicksal, eine vorüber-

[1] Ann. XV, 44: ingens multitudo ...

[2] KG IV 6, 4: ... καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος.

[3] Vgl. De morte Peregr 11—14. — In Betracht kommen natürlich nur heidenchristliche Gemeinden. — Peregrinus verbrannte sich nach Euseb Chron II, p. 170 f. ed. SCHOENE im 1. Jahre der 236. Olympiade (= 165 n. Chr.), er muss um die Jahrhundertwende geboren sein. Seine christliche Periode fällt nach Lucian in ein frühes Stadium seines Lebens.

[4] Smyrn 11 1: ... εἰρηνεύουσιν καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος. Die Verfolgung hatte durch die Einschüchterung und Zerstreuung der Christen die Gemeinde geschwächt. Jetzt steht sie wieder in ihrer alten Grösse da.

gehende Verfolgung, erregt Aufsehen und allgemeine Teilnahme bei der Christenheit des Ostens: Ignatius kann nicht nur in den vier ersten Briefen, die von Smyrna aus geschrieben sind, die Epheser, Magnesier, Trallenser, Römer auffordern, für die durch die Verfolgung und besonders durch die Gefangennehmung ihres Bischofs verstörte Gemeinde zu beten (Eph 21 2, Magn 14, Trall 13 1, Röm 9 1), sondern er kann auch, in Troas davon benachrichtigt, dass die antiochenische Gemeinde Frieden habe, die Philadelphener und Smyrnäer auffordern, offizielle Gesandte nach Syrien zu senden, um der wieder zum Frieden gekommenen Gemeinde Glück zu wünschen (Philad 10, Smyrn 11, an Polyk 7 2). Er beruft sich bei dieser Forderung darauf, dass auch die in der Umgebung von Antiochien gelegenen Gemeinden solche Gesandtschaften geschickt hätten (Philad 10 2), er verlangt, dass Polykarp alle asiatischen Gemeinden zur Abschickung von gleichen Gesandtschaften oder wenigstens von Glückwunschschreiben veranlassen möge (an Polyk 8 1), und wir erfahren tatsächlich, dass von Smyrna aus entweder Polykarp selber oder ein von ihm Beauftragter nach Antiochien gehen wird, und dass selbst die Gemeinde von Philippi, im fernen Mazedonien, durch Vermittelung der Smyrnäer ein Glückwunschschreiben nach Antiochien sendet (Polyk an die Phil 13 1). Alles das sind Anzeichen für eine hervorragende Stellung der antiochenischen Gemeinde. Sie scheint in einem weiteren Kreise die einzige grössere Gemeinde gewesen zu sein. Wenn es auch in der Umgebung von Antiochien noch einige christliche Gemeinden gab, und das ist z. B. für Seleucia, den Hafen der Hauptstadt, recht wahrscheinlich, so waren das kleine Häuflein, die an Seelenzahl und Ansehen weit hinter der hauptstädtischen Gemeinde zurücktraten. Die ganz überragende Stellung der antiochenischen Gemeinde innerhalb der syrischen Provinz folgt auch daraus, dass Ignatius an einigen Stellen von der „Gemeinde Syriens" spricht, wo er an andern Stellen „Gemeinde von Antiochien in Syrien" sagt, und dass er, der antiochenische Bischof, sich kurzhin den „Bischof von Syrien" nennt[1]. Die antiochenische Gemeinde muss zur Zeit des Ig-

[1] Vgl. Magn 14, Trall 12 1, Rm 9 1 mit Smyrn 11 1, an Polyk 7 1; dann Rm 2 2 (9 1). Freilich spricht Ignatius an schon erwähnter Stelle von αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι, die zum Teil Bischöfe, zum Teil Presbyter und Diakonen nach Antiochien gesandt hätten (Philad 10 2). Es ist möglich, dass wir diese nächsten Gemeinden z. T. in Syrien zu suchen haben, aber dann müssen sie, obwohl sie eigene Bischöfe hatten, doch sehr klein gewesen sein, sonst könnte sich Ignatius nicht „den Bischof von Syrien" nennen. Es ist aber auch sehr wohl möglich, dass wir die Philad 10 2 genannten Gemeinden, zum Teil wenigstens, gar nicht in Syrien zu suchen haben: von Ephesus, Smyrna, Philadelphia aus betrachtet, können auch kilikische oder südgalatische Städte als ἔγγιστα bei Antiochien gelegen bezeichnet werden.

natius wesentlich aus Heidenchristen bestanden haben. Wenn geborene Juden unter ihren Mitgliedern waren, so hatten sie das gesetzestreue Leben aufgegeben, oder, was auch möglich wäre, sie bildeten eine abgesonderte Konventikelgemeinschaft: der Mann, der Philad 6 1 und Magn 8 1, 9 1 schrieb, kann unmöglich eine gesetzliche Lebensweise in seiner eigenen Gemeinde geduldet haben.

Die Ignatiusbriefe führen von Syrien nach Asien hinüber. In der Provinz Asia hat, soweit das Zeugnis der Quellen geht, im nachapostolischen Zeitalter die stärkste Entwicklung des Christentums stattgefunden. Schon in der ersten Generation war das Christentum in der Hauptstadt und in einigen andern Orten der Provinz festzustellen. Im Laufe der zweiten und dritten Generation weist eine Reihe von Städten an der Küste und in den Tälern, die sich gegen Westen öffnen, Christengemeinden auf. Die bedeutendste, angesehenste und grösste Gemeinde ist auch jetzt noch in Ephesus, der Mutterstadt des asiatischen Christentums. Dort muss jene überragende Persönlichkeit, die leider nur so undeutlich aus dem Dunkel der Zeiten heraustritt, der kleinasiatische Johannes, gewirkt haben; nach Ephesus (nicht nach Pergamon) geht das erste der sieben apokalyptischen Sendschreiben, an die ephesinische Gemeinde ist der bedeutendste und längste unter den Ignatiusbriefen gerichtet, in dem sich vor den andern in asiatische Städte gerichteten Briefen die Ausdrücke des Lobes und der Hochachtung häufen. Die ephesinische Gemeinde ist zahlreich[1], sie ist berühmt bis zu den Aeonen hinauf (Eph 8 1), es ist die Hoffnung des Ignatius, dass er durch die Fürbitte der Epheser bei der Auferstehung an dem Lose der ephesinischen Christen teil bekommen werde, die allezeit mit den Aposteln in der Kraft Jesu Christi übereinstimmten: ich weiss, wer ich bin, und wem ich schreibe. Ich bin verurteilt, ihr habt Erbarmen gefunden. Ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt. Ihr seid der Durchgang für die, die in Gott hinein erschlagen werden, Miteingeweihte des Paulus ....., der in jedem Briefe eurer gedenkt in Christus Jesus (11 2 und 12). So hat also Ephesus seine Stellung als Vorstadt des asiatischen Christentums gewahrt.

Nördlich von Ephesus, an der Seeküste liegt die alte, hochberühmte Hafen- und Handelsstadt Smyrna, als Kommune eine Rivalin von Ephesus. Die christliche Gemeinde in ihr scheint sich freilich mit der ephesinischen nicht haben messen zu können. Das apokalyptische Sendschreiben, das nach Smyrna geht, folgt zwar unmittelbar, an zwei-

[1] Eph 1 3: ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ... ἀπείληφα; sonst sagt Ignatius im gleichen Falle nur τὸ πλῆθος, vgl. z. B. Magn 6 1, Trall 1 1, Smyrn 8 2.

ter Stelle, hinter dem nach Ephesus gerichteten, aber diese Reihenfolge war, nachdem Ephesus begonnen hatte, geographisch bedingt: in dem Briefe selber wird die Gemeinde ausdrücklich als eine bedrängte und arme angesprochen (Apok 2 9). Ihre geringere Bedeutung mochte daher kommen, dass sie schwer unter dem Drucke der reichen und mächtigen smyrnäischen Judenschaft zu leiden hatte[1], und dass sie jüngeren Ursprungs war; sie ist nachpaulinischer Gründung, eine Tatsache, der die Gemeinde selber sich sehr wohl bewusst war[2].

An einer dritten Seestadt der asiatischen Küste hingegen lässt sich das Fortbestehen einer apostolischen Gemeinde nachweisen, nämlich in Alexandria Troas. Dort hatte Paulus gewirkt, und durch die grosse Tür, die sich ihm aufgetan hatte, gewann er sicherlich Zugang zu einigen: als Ignatius am Ende seiner asiatischen Landreise von Troas aus die Briefe nach Philadelphia und Smyrna schrieb, grüsste beidemal mit die Liebe der Brüder, die in Troas waren (Philad 11 2, Smyrn 12 1). Genaueres über diese Gemeinde wird indes nicht mitgeteilt.

Von der Küste her drang das Christentum in die Städte des Binnenlandes, die durch die Flusstäler und durch vielbegangene Handelsstrassen mit der Küste verbunden waren. Im Tale des Mäander erscheinen, durch die Briefe des Ignatius bezeugt, Magnesia am Mäander und Tralles, weiter im Inneren bestanden Hierapolis, dessen Bischof wohl noch in der Zeit Hadrians Papias war[3], und Laodicea (Apok 3 14 ff.) fort; auch darf als sicher angenommen werden, dass in Kolossä, der Nachbarstadt von Laodicea und von Hierapolis, die im apostolischen Zeitalter nachweisbare Gemeinde weiter existierte. Im Flussgebiete des Hermus stossen wir auf Gemeinden im altberühmten Sardes, der lydischen Königsstadt (Apok 3 1 ff.), weiter in Thyatira (Apok 2 18 ff.) und auf eine kleine Gemeinde in der unbedeutenden Stadt Philadelphia (Apok 3 7 ff. und Ign Philad). Endlich weist noch die offizielle Hauptstadt der Provinz, die Attalidenstadt Pergamon, der Sitz des

---

[1] A. a. O.: ... τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. Ueber die christenfeindliche Stimmung der smyrnäischen Judenschaft vgl. noch unten Kapitel 3 d.

[2] Vgl. Polyk an die Phil 11 3: ... nos autem nondum (nämlich zur Zeit des Paulus) cognoveramus (sc. deum).

[3] In Hierapolis soll, jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems, Philippus mit seinen prophetischen Töchtern gewirkt haben. Sein Grab und die Gräber von zweien seiner Töchter zeigte man dort gegen Ende des 2. Jhrh., vgl. Polykrates von Ephesus bei Euseb KG III 31 3: καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται ... Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι. καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται ....

asiatischen Landtages, eine Gemeinde auf, die in den Sendschreiben der Johannesoffenbarung an dritter Stelle, hinter Ephesus und Smyrna, mit einem Schreiben bedacht wird (Apok 2 12 ff).

Auf verhältnismässig kleinem Raume, im mittleren Teile der Provinz Asien, können trotz der spärlichen Quellen zwölf Gemeinden nachgewiesen werden. Diese Beobachtung erhärtet das oben gefällte Urteil, dass in Asia das Christentum den besten Boden fand. Vollkommen im Einklang damit steht, dass in der Entwicklung der ältesten Kirche, bis zum Osterstreite etwa, der asiatischen Christenheit auf allen Linien eine Führerrolle zufällt.

Neben Asia zeigt noch eine andere Provinz Vorderasiens ein überraschendes Anwachsen des Christentums, und zwar ist das Bithynia et Pontus[1]. Aus dem berühmten Briefe des Plinius an den Kaiser Trajan: Plinii epistularum X, 96 geht hervor, dass das Christentum zur Zeit der Statthalterschaft des Plinius (die zwischen 111—113 fällt) eine augenfällige, Massnahmen der Regierung herausfordernde Erscheinung geworden war. Plinius berichtet von römischen Bürgern, die sich als Christen bekannt hätten (4), er erwähnt eine anonyme Anklageschrift, die die Namen von vielen Leuten gebracht habe (5), und er stellt der Verbreitung des Christentums in Bithynien-Pontus das stärkste Zeugnis aus, wenn er dem Kaiser ausdrücklich anempfiehlt, die Sache in Erwägung zu ziehen, da ja eine so grosse Menge von Menschen in der Gefahr der Anklage stünde: viele Leute jeglichen Alters und Standes, Männer und Frauen seien wegen ihres Christentums in Kapitalprozesse verwickelt oder würden hineinverwickelt werden; nicht nur in den Städten, sondern auch auf den Dörfern sei der Aberglaube der Christen verbreitet, die Tempel der Götter würden fast nicht mehr aufgesucht, die Kulthandlungen nicht mehr vorgenommen, das Futter für die Opfertiere hätte keinen Käufer mehr gefunden. Durch das von Plinius dem Kaiser vorgeschlagene Verfahren könne eine grosse Menge von Menschen wieder zur Ordnung zurückgebracht werden[2]. Nun kann das Christentum im allerbesten Falle nur

[1] Dies ist der offizielle Name der Provinz. Der Brief des Plinius ist wahrscheinlich aus dem östlichen Teile der grossen Provinz geschrieben. Die Briefe in der Umgebung von ep. X, 96 f. sind von Amisus aus geschickt.

[2] 9 f.: Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, uocantur in periculum et uocabuntur. Neque ciuitates tantum sed uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est; quae uidetur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque uenire uictimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inueniebatur. Ex

kurze Zeit vor dem Jahre ± 70 nach Bithynien und Pontus gekommen sein (in der apostolischen Zeit führt keine, wenn auch noch so schwache Spur in diese Provinz), und muss dann innerhalb weniger Jahrzehnte eine erstaunliche Entwicklung genommen haben[1]. Uebrigens zeigen noch andere Beobachtungen, dass grade hier im Nordosten des römischen Kleinasiens das Christentum feste Wurzeln geschlagen hat. Es lässt sich noch im nachapostolischen Zeitalter eine bestimmte Einzelgemeinde des Pontus nachweisen, wenn die Nachricht Hippolyts, dass bereits der Vater Marcions „Bischof" der Christengemeinde in Sinope war, auf richtiger Ueberlieferung beruht[2]. Zwei weitere Zeugnisse über das Christentum im Pontus stammen aus späterer Zeit, mögen aber trotzdem hier Platz finden. Dionysius von Korinth, der um 170 seine Briefe schrieb, sandte ein Schreiben auch „an die Gemeinde, die in Amastris als Beisassin wohnt, samt den Gemeinden im Pontus" (Euseb KG IV 23 6). Die metropolitane Organisation, die der Dionysiusbrief für den Pontus bezeugt, setzt ein starkes und verhältnismässig altes Christentum voraus. In der bekannten Erzählung Lucians: Alexandros wird von dem Goeten Alexandros — er lebte etwa 100—170 — berichtet, er habe in seiner Vaterstadt Abonuteichos, einem Küstenorte des Pontus, sein betrügerisches Wesen getrieben. Als sich Widerspruch der Aufgeklärten, namentlich der Epikuräer, gegen ihn und seinen Gott, den Asklepios Glykon, erhob, versuchte er seine Gegner einzuschüchtern, „indem er sagte, voll von Gottlosen und Christen sei der Pontus; die wagten es, die schlimmsten Lästerreden gegen ihn auszustossen", seine Anhänger sollten, wenn sie der Gnade des Gottes teilhaftig werden wollten, diese Leute mit Steinen hinaustreiben (Alex 25).

Wenn aus dem Stande des Christentums in Bithynien-Pontus und Asien ein Schluss auf eine auch nur annähernde Ausbreitung in Galatien, Kappadokien, Kilikien gezogen werden darf, so muss das Christentum dort festen Fuss gefasst und weit um sich gegriffen haben. Leider versagen in diesem Punkte die Quellen fast gänzlich, und es sind nur ganz schwache Anzeichen vorhanden, die auf eine Entwick-

---

quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.

[1] Von den durch den Statthalter verhörten ehemaligen Christen sagten einige, sie hätten schon vor 25 Jahren ihr Christentum aufgegeben (6): vor 90 war demnach das Christentum sicher nach Bithynia-Pontus gekommen.

[2] Epiphan, haer 42 1; das Zeugnis des Epiphanius geht auf Hippolyt zurück. Marcion kam nach dem Tode Hygins, als erwachsener Mann, 140 etwa, nach Rom.

lung des Christentums in den übrigen Provinzen Vorderasiens schliessen lassen. Auf folgende Stellen der Ueberlieferung ist dabei hinzuweisen:

Die Zuschrift des I Petrusbriefes zählt Auserwählte der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, d. h. so ziemlich des ganzen Kleinasiens auf. Denn da unter den I Petr 1 1 angeführten Namen sicher die römischen Provinzen, nicht die Landschaften zu verstehen sind, so fehlen nur Kilikien und einige Landschaftsteile im Nordosten, um ganz Kleinasien durch die Aufzählung umfasst werden zu lassen. Der Verfasser des Briefes, der sicher noch im 1. Jahrhundert schreibt, setzt also christliche Gemeinden in ganz Kleinasien voraus. Leider ist aus dem Briefe nichts Näheres darüber zu erfahren, wo dies Christentum in der Zerstreuung der kleinasiatischen Provinzen zu suchen ist, ebensowenig teilt er etwas über die Grösse der Gemeinden, an die er adressiert ist, mit.

Ignatius erwähnt an einer Stelle seiner Briefe (Philad 11 1) einen Philo, „Diakon aus Kilikien". Also muss es in Kilikien Christengemeinden gegeben haben, was nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, dass diese Provinz an Syrien, die alte Ausgangsstätte des Christentums stiess, und dass Paulus schon in recht früher Zeit in Kilikien tätig war (Gal 1 21).

Einige weitere Zeugnisse über das Christentum in den vorderasiatischen Provinzen stammen aus etwas späterer Zeit, gestatten aber Rückschlüsse auf den Stand des Christentums bis zum Ende der hadrianischen Regierung. Der Brief der smyrnäischen Gemeinde, der das Martyrium des Polykarp beschreibt, ist an die Gemeinde von Philomelion gerichtet, einer Stadt nahe an der Ostgrenze der Provinz Asia, in der Landschaft Phrygia Paroreios (Mart Polyc inscr). Die Philomelier sollen den Brief lesen und ihn dann weiter zu den Brüdern senden, die jenseits von ihnen wohnen (20 1 τοῖς ἐπέκεινα ἀδελφοῖς). Von Smyrna aus gerechnet, wohnen jenseits von Philomelion die Brüder in den Gemeinden Galatiens und allenfalls Kappadokiens.

Philomelion liegt in der Landschaft Phrygien. In derselben Landschaft, die politisch teils zu Asia, teils zu Galatien gehörte, war das Christentum sicher bereits vor 140 in einer Reihe von Städten zu finden. In den Gemeinden Phrygiens trat bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts der Montanismus auf, der eine intensive Verbreitung des Christentums in den Städten und Dörfern dieser Landschaft voraussetzt. Die ersten mit Namen überlieferten Dörfer, in denen Christengemeinden nachzuweisen sind, liegen in Phrygien und dem an Phrygien angrenzenden Teile Mysiens: Ardabau und Komane (Apollinaris bei Euseb KG V 16 7. 17).

Gehen wir von Asien aus den Spuren des Christentums weiter nach Westen nach, so finden wir in Mazedonien die Gemeinde zu Philippi durch den Brief des Polykarp bezeugt. Leider ist aus dem nicht allzu kurzen Schreiben wenig Tatsächliches über die Zusammensetzung und Grösse dieser Gemeinde zu erfahren. Es ist ihr Stolz, dass ihre Anfänge bis in die ersten Zeiten der Missionsverkündigung hinaufreichen, dass sie von Paulus selbst gegründet worden ist: die starke Wurzel eures Glaubens, von der man sagt seit alten Zeiten, dauert noch heute und trägt Frucht auf unsern Herrn Jesus Christus hin (Polyk an die Phil 1 2); unter euch hat der selige Paulus gewirkt, ihr stehet am Anfang seines Evangeliums. Rühmt er sich doch eurer in allen Gemeinden, die allein damals Gott erkannt hatten (11 3, vgl auch 3 2 und 9 1). Mehr ist über diese Gemeinde aus dem Briefe des Polykarp nicht zu erfahren, sie tritt auch sonst nirgends direkt oder indirekt hervor, Philippi war keine Weltstadt wie einzelne von den asiatischen Städten oder wie Antiochien, es war eine römische Soldatenkolonie und darum von vornherein der Entwicklung des Christentums nicht so günstig wie die grossen Zentren des Weltverkehres am Mittelmeere.

In würdiger Weise aber tritt dem Gemeindekranze am Ostrande des ägäischen Meeres die grosse alte Gemeinde am Westrande dieses Meeres, zu Korinth in Achaja, gegenüber. Sie wird durch den I Clemensbrief bezeugt, dem einige ausführlichere Nachrichten zu entnehmen sind. Es ist eine alte, festgegründete Gemeinde, die mit den Männern der ersten Generation, den Aposteln und ihren Freunden und Genossen Verkehr gehabt hat, an die Paulus Briefe gesandt hat (I Clem 47 1–6). Der Ruhm der Gemeinde war gross, die vielen Gäste, die zu ihr, der „Beisassin" im grossen, an zwei Meeren gelegenen Korinth kamen, priesen ihren Glauben, ihre Frömmigkeit, ihre Gastfreundschaft und Erkenntnis (I Clem 1 2). Weil die Gemeinde eine so bekannte und vielbesuchte war, hatte sich auch die Kunde von dem Zwiste in ihr so weit verbreitet, nicht nur bei der Christenheit, sondern auch bei den Andersgläubigen: zum mindesten in Rom wissen Juden und Heiden von dem Streite der Korinther zu erzählen (47 7), und die angesehene, grosse Gemeinde der Hauptstadt hält es für nützlich und schicklich, ratend und schlichtend in den Streit einzugreifen. Alles das spricht für die Grösse und das Ansehen der korinthischen Christengemeinde. In der Tat muss die neue Verkündigung in der grossen Handels- und Weltstadt mit ihrem Rassen- und Religionsgemisch genügenden Raum zur Ausbreitung gefunden haben. Korinth war damals die Hauptstadt von Achaja und die einzige Weltstadt dieser Provinz. Die

andern Stätten der früheren griechischen Geschichte waren Korinth gegenüber nur kleine Provinzstädte. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn in Griechenland neben der korinthischen Gemeinde keine weitere mehr bezeugt ist. Wohl haben noch in dieser und jener griechischen Stadt, so in Athen, Gemeinden bestanden, aber sie waren neben Korinth unbedeutend[1]. Sicher ist in unserer Periode das Christentum auch schon auf einzelne der griechischen Inseln gekommen: zum mindesten Kreta muss Christen aufgewiesen haben[2].

In der lateinischen Hälfte der Mittelmeerwelt wird nur eine Gemeinde sichtbar: die Gemeinde zu Rom. Sie ist gross und sehr angesehen, an Ruhm und moralischer Autorität die erste innerhalb der christlichen Bruderschaft. In mehreren Literaturdenkmälern des Zeitraumes ist sie als solche zu erkennen: im I Clemensbriefe, im Römerbriefe des Ignatius, auch im Hirten des Hermas und in einem späteren Schreiben, das aber nach seinem eigenen ausdrücklichen Wortlaute auch als Zeugnis für die früheren Jahrzehnte verwendet werden darf: im Römerbriefe des Dionysius von Korinth.

Im I Clemensbriefe spricht eine charaktervolle, selbstbewusste

[1] In den Briefen des Dionysius von Korinth (bei Euseb KG IV, 23) erscheint ein Brief an die Lacedämonier und einer an die Athener. Die Gemeinde von Athen führte schon im 2. Jhrh. ihren Ursprung bis ins apostolische Zeitalter zurück, wie Euseb aus der Lektüre des Dionysiusbriefes entnahm, vgl. a. a. O. 23 3 und dann III 4 10. Die Namen der Bischofsliste waren: Dionysius der Areopagite, Publius, Quadratus. In Athen übergab auch der Apologet Quadratus dem Kaiser Hadrian eine Schutzschrift, entweder 125/26 oder 129/30, vgl. Euseb Chron ad an. 2140, ed. SCHOENE p. 166 f. und KG IV, 3. Dieser Apologet Quadratus braucht freilich kein Glied der athenischen Gemeinde gewesen zu sein, und deswegen weil er dem Kaiser in Athen seine Schrift übergab, braucht dort noch keine Gemeinde bestanden zu haben. Doch ist es durch die Traditionen, die wir aus Euseb bei Dionysius von Korinth erschliessen können, sicher, dass in Athen auf jeden Fall schon in früher Zeit eine Gemeinde bestand, selbst wenn man durch Act 17 und I Thess 3 1 die Tatsache paulinischer Mission nicht verbürgt sehen wollte. Ueber die Gemeinde in Sparta haben wir gar keine weiteren Nachrichten. — Wie unbedeutend übrigens die Gemeinden in Lacedämon und Athen der korinthischen gegenüber waren, geht daraus hervor, dass Dionysius ihnen Mahnschreiben zusenden konnte, in denen er sich in ihre inneren Gemeindeangelegenheiten mischte. Namentlich die athenische Gemeinde scheint er ordentlich angefahren zu haben. Ueberhaupt sind die Briefe des Dionysius ein Beweis dafür, dass noch in jener Zeit Korinth eine überragende Stellung unter den Gemeinden des ganzen Ostens einnahm; man halte nur das Referat über den Brief an die Römer (KG IV, 23 9 ff.) den Referaten über die andern Briefe (23 2–8) gegenüber.

[2] Christentum in Kreta bezeugt durch die Past, vgl. Tit 1 5 ff. Dionysius von Korinth schreibt τῇ ἐκκλησίᾳ . . . τῇ παροικούσῃ Γόρτυναν ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην παροικίαις . . . (Euseb KG IV 23 5).

Gemeinde, die im Bewusstsein ihres Geistesbesitzes als Wortführerin der Sache Gottes (vgl. I Clem 56 1, 59 1) in ernster und würdiger Art der Schwestergemeinde ihren Zwist verweist. Mass und Besonnenheit, die ruhige Sicherheit einer grossen und angesehenen, gesicherten und von Traditionen getragenen Gemeinde spricht aus dem Briefe: es gab ausser der römischen wohl kaum noch eine andre christliche Gemeinde, die es auf sich nehmen konnte, der grossen und alten korinthischen Gemeinde Vorhaltungen zu machen.

Eine ungemeine Hochschätzung der römischen Gemeinde spricht weiter aus dem Römerbriefe des Ignatius. So fein und treffend, so verbindlich in der Form Ignatius seinen Tadel und seine Vorwürfe an die Gemeinden zu bringen weiss: der römischen Gemeinde gegenüber hat er von dieser Kunst keinen Gebrauch gemacht. Kein Wort des Tadels, der noch so versteckten Mahnung findet sich im ganzen Briefe, der von Anfang bis zu Ende nur die eine stürmische Bitte enthält, die Römer möchten ihn ja nicht am Martyrium verhindern. Ignatius übertrifft sich dabei fast von Kapitel zu Kapitel in Ausdrücken des Lobes und der Wertschätzung dieser Gemeinde. Schon die Zuschrift ist bei diesem Briefe mit einer solchen Fülle von schmückenden Beiwörtern ausgestattet, wie bei keinem andern der ignatianischen Gemeindebriefe: die römische Gemeinde führt den Vorsitz im Gebiete der Römer, sie ist Gottes würdig, der Ehre würdig, der Seligkeit sehr würdig, des Lobes würdig, der Erhörung würdig, des Heiles würdig, Vorsitzerin der Liebe, Christi Gesetz haltend, mit des Vaters Namen geschmückt. Den Römern ist es leicht, zu tun, was sie wollen (1 2); sie haben niemals jemandem das Martyrium missgönnt, sie sind im Gegenteile die Lehrer von andern gewesen (3 1). Wenn man beachtet, dass die römische Gemeinde schon sehr früh die Verpflichtung gefühlt hat, andern Gemeinden ratend und zurechtweisend beizustehen (vgl. I Clem und die eben zitierte Stelle Ign Röm 3 1), ihnen auch mit tatkräftiger Hilfe gefällig zu sein[1], so muss es eben eine grosse und vermögende Gemeinde gewesen sein.

Neben Rom tritt uns, wie angedeutet, im ganzen Westen keine andere Gemeinde mit Namen entgegen. Aber gewiss werden auch

[1] Bei Ign in der Zuschrift von Röm heisst die Gemeinde προκαθημένη τῆς ἀγάπης und dies Lob empfängt seine Illustration und seine volle Bestätigung aus Dionysius von Korinth bei Euseb KG IV 23 10: ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὧδε μὲν τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας ὅτ' ὧν πέμπετε ἀρχῆθεν ἐφοδίων πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι φυλάττοντες. Ausdrücklich wird dies Verhalten der Römer als eine alte Sitte bezeichnet.

in andern Städten der lateinischen Hälfte des römischen Kaiserreiches kleine Haufen von Christen zu finden gewesen sein. Ignatius spricht von der römischen Gemeinde als derjenigen, die im Gebiete der Römer den Vorsitz hat[1], die mithin die erste in Italien ist. Daraus folgt, dass es neben ihr noch andere Gemeinden im Gebiete der Römer gab, die freilich weit hinter der Gemeinde in der Hauptstadt zurückstanden, ganz so wie auch in Syrien die Gemeinde von Antiochien alle andern Gemeinden übertraf. Zu denken ist dabei z. B. an die Gemeinde in Puteoli, die schon in der apostolischen Zeit bestand, und dann wohl an Christenhaufen in den Städten längs der Küste, von Ostia an bis Puteoli. Diese ausserhalb Roms liegenden italischen Gemeinden sind wohl auch in erster Linie mit bezeichnet, wenn Hermas von den „auswärtigen Städten" spricht[2].

Die im Vorhergehenden gegebene Skizze umfasst den Bestand der christlichen Gemeinden, soweit er mit Sicherheit aus den Quellen erschlossen werden kann. Freilich besteht bei der Lückenhaftigkeit dieser Quellen kein Zweifel, dass noch in andern Provinzen und Städten, deren Namen die Ueberlieferung nicht erhalten hat, Christengemeinden zu finden waren. So muss bereits spätestens in der dritten Generation das Christentum Aegypten erreicht haben, wenn auch vielleicht nur in Alexandrien eine Christengemeinde bestand. Aber direkte Quellenbelege für diese Tatsache fehlen, sie lässt sich nur indirekt beweisen: das „Evangelium der Aegypter" weist auf Heidenchristentum im Nildelta schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts hin; der Hebräerbrief ist vielleicht und der Barnabasbrief wahrscheinlich in Aegypten entstanden; die in ihren Einzelheiten ganz unzuverlässige alexandrinische Bischofsliste und die Legende, dass Markus, der Evangelist, die alexandrinische Gemeinde gegründet habe, sind ein Zeichen dafür, dass um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert die Alexandriner die Gründung ihrer Gemeinde bis ins 1. Jahrhundert hinauf datierten; die grossen hellenischen Gnostiker, Basilides und Valentin treten noch unter Hadrian in Aegypten auf, Valentin wird in alter Quelle ausdrücklich der Mann aus Arsinoe genannt[3]: alles dies

[1] ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. Ign Röm Zuschrift; die Stelle ist vielgedeutet, auch Konjekturen sind versucht worden, die vorgetragene Deutung: sie ist die erste, die vorsitzende im Stammlande der Römer, d. h. in Italien, scheint die beste Auslegung der schwierigen Stelle zu sein.

[2] Vis II 4 a: γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια, καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται .... Freilich werden unter den ἔξω πόλεις auch ausseritalische Gemeinden verstanden sein. Die Botschaft des Hermas geht an die ganze Christenheit.

[3] Fragm Murat Z. 81: Arsinoi autem seu Valentini ... Freilich gibt es meh-

sind Anzeichen dafür, dass das Christentum sicher im nachapostolischen Zeitalter, wenn nicht schon früher, nach Aegypten kam[1]. Leider ist darüber nichts Genaueres erhalten, wie ja überhaupt die ganze Kirchengeschichte Aegyptens von ihren Anfängen an bis ans Ende des 2. Jahrhunderts in Dunkel gehüllt ist.

Ueber christliche Gemeinden, die bereits in der Zeit 70—140 in Gallien, Spanien, Afrika bestanden hätten, sagen die Quellen nichts, ebensowenig bezeugen sie ausdrücklich das Hinausdringen des Christentums in die Länder östlich von der Reichsgrenze. Von Antiochien aus mag sehr wohl schon in recht früher Zeit das Christentum gegen Osten fortgeschritten sein, da es in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits in fester Position jenseits des Euphrat erscheint. Die Anfänge der blühenden Gemeinden Galliens, die zur Zeit Mark Aurels eine schwere Verfolgung auszuhalten hatten, mögen vielleicht bis ins nachapostolische Zeitalter zurückgehen: grade von Asien aus konnte das Christentum schon sehr früh nach Gallien kommen, da die stark griechischen Städte im Stromgebiet der Rhone von Alters her enge Verbindungen mit dem asiatischen Griechentum hatten. Wenn der Antiochener Ignatius von Bischöfen an den Enden der Erde redet (Eph 3 2), so mag er sowohl Gemeindeleiter von Gallien (oder Spanien?) einerseits, von Mesopotamien oder gar Armenien andrerseits im Auge haben. Aber dies und andres sind nur Vermutungen, die keinen Anspruch haben, sichere Erkenntnis zu sein.

Noch sind es fast ausschliesslich Städte, in denen auf dem Boden des griechisch-römischen Weltreiches das Christentum erscheint: es liegen Stellen der altchristlichen Ueberlieferung vor, an denen der Begriff: die Gemeinden, umschrieben wird mit: die Städte [2]. Nur ganz vereinzelt fasst das Christentum auf dem Lande Fuss, wie nach dem Pliniusbriefe in Bithynien [3]. Die Christianisierung einer Provinz ist

rere Städte des Namens Arsinoe, aber an das ägyptische Arsinoe zu denken, liegt doch am nächsten.

[1] Ein direktes Zeugnis für starke Verbreitung des Christentums in Aegypten wäre der Brief des Hadrian an den Konsul Servianus, der bei Vopiscus (vita Saturnini 8) erhalten ist; aber obwohl von einem feinen Beobachter alexandrinischer Art und Stadt geschrieben, wird er doch unecht und später sein.

[2] Vgl. z. B. Herm vis II, 4 3: πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις = in die auswärtigen Gemeinden.

[3] Plin ep 9 ... uicos etiam atque agros ... Bei einer andern Stelle, die von einem Hinausdringen des Christentums auf das flache Land zu reden scheint I Clem 42 4 (die Apostel wären ausgezogen, κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες, in Land und Stadt predigend), lässt es sich nicht sicher ausmachen, wie weit der Verfasser tatsächliche Verhältnisse im Auge hat, und ob er nicht vielleicht nur in rhetorischer Fülle redet. Nicht zu übersehen ist, dass die Vorschriften

direkt abhängig von der Zahl und der Verteilung ihrer Städte. In Syrien und in Mittelitalien (und dasselbe gilt auch für Unterägypten), wo die Metropolen so stark hervortreten, dass die ganze übrige Provinz ein Annex der Hauptstadt wird, können mit Sicherheit und mit Namen Gemeinden nur in den Hauptstädten selber nachgewiesen werden; was daneben etwa noch an organisiertem Christentum vorhanden ist, verschwindet vollständig hinter der Gemeinde der Grossstadt; in Asien dagegen, der „Provinz der fünfhundert Städte", von denen freilich keine einzige an Rom, Antiochien, Alexandrien heranreichte, wiesen zahlreiche von den Mittelstädten christliche Gemeinden auf, die nebeneinanderstanden, und von denen keine einzige die Schwestergemeinden des Umkreises erdrückte.

Unzweifelhaft ist, dass das Christentum in der zweiten und dritten Generation schnell, zum Teil erstaunlich schnell, gewachsen ist. Von Antiochien bis Rom dringt allenthalben die neue Religion mit Macht vor. Das beweist die eben dargestellte Entwicklung, das beweisen auch noch einzelne Beobachtungen, die an den Quellen zu machen sind. So zeugt es von einem intensiven Wachstum des Christentums, wenn in der Homilie, die unter dem Namen des II Clemensbriefes geht, immer so gesprochen wird, als bestünde der Kreis der Zuhörer durchweg aus Leuten, die sich vom Heidentum her bekehrt hatten, nicht aber aus solchen, die als Christen geboren waren [1]. Dass die geborenen Christen den gewordenen Christen gegenüber als die zu übersehende Minderheit betrachtet werden können, setzt ein rasches Wachsen der Gemeindekreise voraus. Die Christen selber hatten bereits, wenigstens an den Zentren der neuen Religion, ein stolzes Bewusstsein von der Zahl der Christgläubigen. Ignatius von Antiochien spricht, wie schon erwähnt, von Bischöfen an den Enden der Erde, der Verfasser von II Clem, der wohl in Rom predigte, rühmt freudig von der Gemeinde seiner Stadt, sie überträfe an Zahl die Gemeinde der Juden, (II Clem 2 3), und die war in Rom nicht gering; in Asien schaut der Apokalyptiker nach der Versiegelung der zwölfmal zwölf Zehntau-

Did 13 3 ff. ländliche oder halbländliche Verhältnisse voraussetzen. Aber freilich, auch Hermas, der Römer, hatte seinen Acker, auf dem er Spelt zog (vis III 1 2), und zeigt überhaupt Vertrautheit mit dem Leben der Natur.

[1] Vgl. vor allem die ganze Ausführung am Eingange der Homilie 1 4–8, insbesondere die Ausdrücke 1 4 ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν, 1 6 πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ, προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκόν, ἔργα ἀνθρώπων, 1 7 θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν, 1 8 ἐκάλεσαν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς; vgl. weiter auch 2 3: ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν; 2 7 οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα, καὶ ἔσωσεν πολλοὺς ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους.

sendschaften aus jedem Stamme Israels eine grosse Menge, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen in weissen Gewändern vor dem Throne Gottes und des Lammes stehen (Apok 7 9). Auch Stellen bei Hermas und bei dem freilich etwas späteren Justin reden eine ähnliche Sprache (Apol I inscr; 40. Dial 52; 117; 131). Leider ist es unmöglich, auch nur aus einer einzigen Quellenstelle genauere Angaben über die Zahl der Christen überhaupt oder die Grösse einer einzelnen Gemeinde zu machen.

Wird die Frage aufgeworfen, welchen Nationen des weiten Reiches das Christentum die Zahl seiner Anhänger entnahm, so findet es sich, dass in dem hier dargestellten Zeitraume das Griechentum in der Kirche ungemein überwog: aus Griechen oder gräzisierten Orientalen setzen sich, für unser Auge wenigstens, die Gemeinden des Ostens und des Westens vornehmlich zusammen. Die Literatur der Periode ist durchweg in griechischer Sprache geschrieben. Ignatius von Antiochien schreibt Griechisch so gut wie die in Rom tätigen Propheten und Lehrer der Gemeinde, der Apokalyptiker so gut wie der Verfasser des Barnabasbriefes. Ohne Zweifel haben in den Gemeinden des Ostens (Syriens, Mesopotamiens, Kleinasiens) auch Angehörige der einheimischen Volksstämme, Syrer, Kelten, Phrygier, sich der neuen Religionsgemeinschaft angeschlossen, zu merken ist aber von ihnen nichts: die kirchliche syrische Literatur beginnt erst nach unserer Epoche (Bibelübersetzung kaum vor 150), und die kleinasiatischen Stämme haben es überhaupt nie zu selbständigen Lebensäusserungen innerhalb der Kirche gebracht. Aehnlich wie mit den Syrern im Osten steht es mit dem lateinischen Volkselement im Westen. Es werden in Rom Leute mit lateinischer Muttersprache zur Gemeinde gehört haben, sie können aber nur die Minderheit gebildet haben, und sie treten in keiner Weise hervor. Nicht nur nach aussen hin hat die römische Gemeinde in griechischer Sprache korrespondiert (I Clem), sondern auch in ihrem eigenen Innern wurde griechisch gepredigt (II Clem), in griechischer Sprache prophetische Offenbarung Gottes verkündet (Herm), das Taufsymbol griechisch formuliert. Die kirchliche Literatur in der einheimischen Sprache begann auch im Westen erst nach 150 und zwar mit Uebersetzungen: mit Uebertragung biblischer Bücher ins Lateinische, dann mit Uebersetzungen von I Clem, Herm, Barn. Die ersten lateinischen Schriftsteller, Viktor von Rom und Tertullian, treten in der Kirche erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf. Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass nicht in Rom, sondern in Afrika das lateinische und latinisierte Volkselement zuerst in beachtenswerter

Weise sich der Kirche anschloss [1].

Nach Darlegung von Ausbreitung und nationaler Zusammensetzung der christlichen Gemeinden im nachapostolischen Zeitalter, gilt es nun noch, um das Missionsbild zu vervollständigen, die Frage nach ihrer sozialen Gliederung in diesem Zeitraum aufzuwerfen [2]. Bei Beantwortung dieser Frage muss von der schon vorher betonten Tatsache ausgegangen werden, dass die Gemeinden so gut wie ausschliesslich Stadtgemeinden waren. Es ist also von vornherein anzunehmen, dass fast nur Angehörige der städtischen Bevölkerung und der städtischen Stände in den Gemeinden erscheinen werden. Nicht Bauern und Dorfbewohner überhaupt, sondern Kaufleute, Handwerker, Gewerbetreibende und die städtischen Sklaven müssen am Ende des 1. und am Anfange des 2. Jahrhunderts die Hauptmasse der Gläubigen gebildet haben. Und zwar hat sicherlich der Grundstock der Gemeinden sich aus Angehörigen der niederen städtischen Bevölkerung zusammengesetzt. Das bekannte Urteil des Paulus über die korinthische Gemeinde gilt ohne Zweifel, wie in der apostolischen Zeit,

[1] Vgl. für eine etwas spätere Zeit (2. Hälfte des 2. Jhrh.) folgende Angaben: In den Märtyrerakten Justins und seiner Genossen erscheinen neben Justin als Angeklagte fast durchwegs Orientalen, wie die Namen beweisen: Chariton, Charito, Euelpistos, Hierax, Paion, neben diesen als einziger mit lateinischem Namen Liberianus. Wir erfahren auch von einigen Angeklagten dieses Prozesses, der um 165 in Rom spielte, genauer, woher sie stammten: Justin stammte aus der Provinz Samarien, Euelpistos war aus Kappadokien, Hierax aus Ikonien in Phrygien nach Rom gekommen (Acta Just c. 4). — Demgegenüber mögen die Namen eines andern Christenprozesses stehen, der zwar nicht in Afrika selber, aber doch im benachbarten Numidien, in Scili, und zwar im Jahre 180, spielte. Die Namen der Angeklagten dort sind lateinisch, mit einer Ausnahme, und die bildet kein griechischer, sondern ein punischer Name. Die Liste der scilitanischen Märtyrer, wie sie am Schlusse der Prozessakten gegeben wird, lautet: Speratus, Nartzalus (dies der einheimische Name) Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda. — An einem dritten Orte des Westens, wo das Christentum aber auch erst nach 150 nachzuweisen ist, in Gallien (Lugdunum und Vienne) stand es, ähnlich wie in Rom, auf den Orientalen: Der Brief der Gemeinden in Lugdunum und Vienne an die Gemeinden von Asien und Phrygien (schon das ist bezeichnend), der bruchstück- und auszugsweise bei Euseb KG V, 1—3 erhalten ist, berichtet von der Verfolgung im 17. Jahre des Markus (177/78) und nennt ganz überwiegend griechische Namen, hie und da auch mit ausdrücklicher Angabe orientalischer Gegenden, aus denen die Betreffenden stammten. Neben Sanctus, Maturus, Blandina erscheinen Vettius Epagathos, Attalos aus Pergamon, Biblias, Potheinos, Alexandros aus Phrygien, Pontikos, Alkibiades.

[2] Vgl. zu den folgenden Ausführungen meinen Aufsatz: Die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, X, 325—347.

so auch noch in der zweiten und dritten Generation für die weitaus meisten Gemeinden der Christenheit: Seht doch eure Berufung an, Brüder, da sind nicht viel Weise nach dem Fleische, nicht viel mächtige, nicht viel vornehme Leute. Sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen, und was der Welt für schwach gilt, das Starke zu beschämen, und was der Welt für unedel gilt und verachtet ist, hat Gott auserwählt, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist (I Kor 1 26—28).

Arme und Bedürftige haben einen starken Teil in den meisten Gemeinden ausgemacht. Kreise, in denen Schriften wie Jak und Herm Leser und Anklang fanden, können unmöglich reiche Leute in grösserer Anzahl unter ihren Mitgliedern gezählt haben. Es gab Gemeinden, denen die grosse Zahl der Armen gradezu den charakteristischen Stempel aufdrückte, von denen wir schlechthin und ohne Einschränkung hören, sie seien arm und schwach gewesen. So spricht im zweiten Sendschreiben der Apokalypse (2 8 f) Christus zum Seher: Und dem Engel der Gemeinde in Smyrna schreib': Dies sagt der Erste und Letzte, der starb und lebendig ward: Ich kenne deine Bedrängnis und Armut; und ähnlich heisst es im Sendschreiben an die Philadelphener (Apok 3 7 f): Und dem Engel der Gemeinde in Philadelphia schreib': Dies sagt der Heilige, der Wahrhaftige . .: Ich kenne deine Werke . . . Du hast g e r i n g e Kraft, und hast mein Wort bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet. Dass allenthalben in den Gemeinden Arme zahlreich zu finden waren, setzen die öfters wiederkehrenden Gebote, Barmherzigkeit zu üben, wohlzutun und mitzuteilen, voraus[1]. Das Christentum besass gerade in den Augen der Armen einleuchtende Vorzüge. Der Arme, von der Welt Gestossene fand in der Christengemeinde einen Kreis, in dem er seinen Platz ausfüllte, ohne dass man ihn, wenigstens grundsätzlich nicht, seines schmutzigen und dürftigen Gewandes wegen von oben herab behandelte. Er war dort ein Gleicher in der Mitte von Gleichen, und gefiel es dem „Geiste", den Armen zum Träger besonderer Kraft und Offenbarung zu machen, so wurde er damit in den Augen der Gemeinde zum „Geehrten", wurde weit über andere, die vielleicht viel höheren Gesellschaftsschichten entstammten, hinausgehoben.

Doch von dieser Erhöhung des Menschenwertes abgesehen, musste das Christentum auch durch die sozialen Vorteile, die es bot, auf den sozial Schwachen eine starke Anziehung ausüben. Der Arme trat durch

[1] Vgl., um nur einige charakteristische Beispiele aus der grossen Reihe der Belegstellen zu bringen, I Clem 2 1, I Peter 3 8, Jak 1 27, Hebr 13 16, I Tim 6 18, I Joh 3 17, Barn 19 8, Did 1 5, II Clem 16 4, Herm sim II.

das Christwerden in einen Bund ein, dessen einzelne Glieder einander auch in weltlichen Dingen hilfreich zur Seite standen. Die paulinische Anweisung: Lasst uns Gutes tun an jedermann, am meisten aber an des Glaubens Genossen (Gal 6 10), hat, wie unzählige Beobachtungen beweisen, in der christlichen Ethik fortgewirkt. Und der soziale Bund, dem sich der Christ gewordene Heide anschloss, endigte nicht an der Stadtgrenze, er erstreckte sich weithin über alle grösseren, bald auch über viele kleinere Städte des Mittelmeerreiches. Nun ist bekannt, dass damals in den Zeiten des blühenden Mittelmeerhandels und des sicheren Verkehrs die Freizügigkeit auch in den niederen Schichten der kleinen Handwerker und Gewerbetreibenden eine grosse war. Wenn also ein christlicher Walker aus Ephesus nach Lugdunum zog, oder ein Gerber von Alexandrien nach Rom kam, so fand er bei seinen Glaubensgenossen gastfreundliche Aufnahme, sie verschafften ihm Arbeit, empfahlen ihn, gaben ihm Kredit; erkrankte er, so fand er gebende und pflegende Hände. Did 12 schärft der Gemeinde ausdrücklich die Verpflichtung dem durchreisenden und dem in sie übersiedelnden christlichen Bruder gegenüber ein: Jeder, der da kommt im Namen des Herrn soll Aufnahme finden. Dann aber stellt eine Probe an, und ihr werdet ihn erkennen. Denn ihr sollt Einsicht haben nach rechts und links. Ist der Ankömmling ein Durchreisender, so helft ihm, soviel ihr könnt. Doch soll er bei euch nur zwei oder drei Tage, wenn es nötig ist, bleiben. Will er sich bei euch niederlassen etwa als Handwerker, so soll er arbeiten und sein Brot haben. Versteht er aber kein Handwerk, so trefft nach eurer Einsicht Vorsorge, dass ja kein Christ bei euch als Faulenzer lebe. Will er sich aber nicht fügen, so ist es einer, der mit dem Christusnamen hausieren geht; haltet euch fern von solchen. — Die Mahnung, dem zureisenden Bruder gegenüber Gastfreundschaft auszuüben, wird öfters wiederholt. Nach einer etwas späteren Angabe wurde das am Ende des sonntäglichen Gottesdienstes gesammelte Geld zu Nutzen der Witwen und Waisen, der Kranken und Gefangenen, der von auswärts gekommenen Fremden, überhaupt aller Bedürftigen verwendet[1]. Diese Hilfsbereitschaft der Christen, ihre Opferwilligkeit selbst ganz fremden, von aussen her eingetroffenen Brüdern gegenüber, waren natürlich Eigenschaften der neuen Gemeinschaft, die sie dem gemeinen Manne sehr wertvoll machten und grade die niederen Kreise der Be-

[1] Justin, Apol I 67 6 ... τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμών γίνεται.

völkerung den Gemeinden zuführten. Dabei ging die soziale Hilfe noch über das Leben hinaus. Zugehörigkeit zur Christengemeinde bedeutete für den Armen Teilnahme an einer Sterbekasse und an einer Lebensversicherung. Denn die Gemeindeglieder sorgten einmal dafür, dass dem verstorbenen armen Glaubensbruder ein angemessenes Begräbnis zu Teil ward. Scheidet einer ihrer Armen aus der Welt, so trägt, wer es sieht, nach seinem Vermögen Sorge für sein Begräbnis, bezeugt Aristides (Apol 15). Die Organisation als collegia funeraticia ermöglichte den Christen in Verfolgungszeiten eine gewisse rechtliche Existenz, und von der Fürsorge der Gemeinde für ihre Toten legen die Katakomben verschiedener Städte Zeugnis ab. Sodann aber hatte die Gemeinde auch den Witwen und Waisen ihrer verstorbenen Mitglieder gegenüber Liebespflichten zu erfüllen: reine und fleckenlose Frömmigkeit vor Gott dem Vater ist das, nach den Witwen und Waisen zu sehen in ihrer Trübsal, sich selbst frei zu halten vom Schmutze der Welt (Jak 1 27); die Witwen sollen nicht vernachlässigt werden (Ign Pol 4 1); besuchet Witwen, und übersehet sie nicht (Herm sim I 8) — solche und viele ähnliche Stellen der älteren Literatur beweisen zur Genüge die Tatsache, dass die Christengemeinde von dem Bewusstsein ihrer Pflicht, für Witwen und Waisen sorgen zu müssen, durchdrungen war. Die Sorge um Witwen und Waisen erscheint an einzelnen Stellen gradezu als ein Kennzeichen den Gottlosen und Häretikern gegenüber. Die Leute, die auf dem Wege des Schwarzen sind, achten nicht auf Witwe und Waise (Barn 20 2); nicht um Liebe kümmern sich die Häretiker, nicht um Witwe, nicht um Waise, nicht um Bedrängten, nicht um Gebundenen oder Gelösten, nicht um Hungernden oder Dürstenden (Ign Smyr 6 2). Selbstverständlich machte solch eine Liebestätigkeit einen tiefen Eindruck auf den kleinen Mann und zog ihn ungemein an. Die praktische Nächstenliebe war einer der einleuchtendsten Vorzüge der neuen Religion in den Augen der Armen, während sie auf den Reichen öfters abschreckend wirken konnte, denn er übernahm bei seinem Eintritt in die neue Gemeinschaft vornehmlich Pflichten, die sozialen Vorteile hatten für ihn keinen Wert. Kein Wunder also, von hier aus betrachtet, wenn sich den alten Christengemeinden meist Leute der niederen Schichten anschlossen: kleine Leute des dritten Standes und Freigelassene.

Aber auch die Glieder der niedrigsten und doch an Zahl stärksten sozialen Schicht, die Angehörigen des Sklavenstandes haben ein bedeutendes Element in der Zusammensetzung der altchristlichen Gemeinden gebildet. Verschiedene Umstände führten dazu, Sklaven in verhältnismässig grösserer Zahl der Gemeinde zuzubringen. Wie in der

apostolischen Zeit, so ist auch noch in der folgenden Periode die Hausgemeinde deutlich als ein Keim des christlichen Gemeinschaftslebens zu erkennen[1]. Wenn sich, wie es öfters geschah, das Haupt einer grösseren familia der Gemeinde anschloss, so kamen wohl meist auch die Sklaven mit in die Gemeinde hinüber: Knechte aber und Mägde oder Kinder, wenn der eine odere andere von ihnen (nämlich den Christen) welche hat, überreden sie, Christen zu werden wegen der Liebe zu ihnen, und wenn sie es geworden sind, so nennen sie sie ohne Unterschied Brüder, bezeugt wiederum Aristides (Apol 15). Mit einem Herrn wurde so auf einmal eine grössere Anzahl von Sklaven bekehrt. Weiter war es, sobald in einem grösseren Haushalte ein einziger Sklave Christ geworden war, leicht möglich, dass dieser eine mehrere von seinen Mitsklaven gewann. Die enge Berührung der Sklaven untereinander, die gleiche Lebenslage machte dies leicht möglich. So können sich in einem gesindereichen heidnischen Hause sehr wohl grössere Kreise von christlichen Sklaven gebildet haben[2]. Die „Haustafeln" in verschiedenen Quellenstücken auch des nachapostolischen Zeitalters bringen fast regelmässig Ermahnungen für die Sklaven, hie und da noch mit besonderer Berücksichtigung des Falles, dass der Herr der Sklaven selber Christ war. Dann konnten sich die Sklaven eher versucht fühlen, ungehorsam und anmassend zu sein, weshalb wir Mahnungen wie diese finden: die [Sklaven] aber, die Gläubige zu Herren haben, sollen diese nicht darum geringer achten, weil sie Brüder sind, sondern umso williger dienen, weil sie es mit Gläubigen zu tun haben, die sich des Wohltuns befleissigen[3].

Die Gründe für die Anziehungskraft, die das Christentum auf den unfreien Stand ausübte, sind zum Teil dieselben wie jene, die Angehörige der niederen Schichten überhaupt den Gemeinden zuführten. In der neuen Gemeinschaft, der sich der Sklave anschloss, war der

[1] Hausgemeinden sind freilich im nachapostolischen Zeitalter nicht so häufig wie im apostolischen, wo Act und Paulusbriefe sie bezeugen. Doch vgl. immerhin: Ign Pol 8 2 und Smyrn 13 1; I Petr 3 7 (wo vorausgesetzt wird, dass wo der Mann Christ ist, auch die Frau und dann natürlich das ganze Haus zur Gemeinde gehört); 1 Tim 6 2 (christliche Sklaven bei christlichen Herren).

[2] Direkte Spuren solcher Kreise lassen sich, soweit ich sehe, im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisen, wohl aber finden sie sich im apostolischen Zeitalter: vielleicht bildeten die Leute der Chloe (I Kor 1 11) einen solchen Kreis, sicher die Leute aus Aristobulos' Hause und die aus dem Hause des Narkissos (Rm 16 10 f.) und in ganz anderm Grössenverhältnis die Leute aus dem Hause des Kaisers (Phil 4 22).

[3] I Tim 6 2; als Mahnungen an die Sklaven vgl. noch Tit 2 9 f., I Petr 2 18 ff. Ign Pol 4 3.

Unterschied der Stände, wenigstens grundsätzlich, aufgehoben. Der arme Sklave galt dort ebensoviel wie der mit prächtigen Gewändern und goldenen Ringen in die Versammlung kommende reiche Mann; wenn der grosse Tag des Endes kommen wird, so erhält auch der niedrigste Mann in der Gemeinde der Treuen ein königliches Gewand, setzt sich mit dem Herrn Christus an die Freudentafel des messianischen Mahles nieder und sieht die Reichen und Stolzen der Erde zu ewiger Qual verdammt. Aber der Sklave, der sich der Gemeinde anschloss, fand in ihr nicht nur einen Glauben, der sein Herz tröstete, der ihm die Zukunft vom herrlichsten Lichte umflossen malte, sondern er fand, wo es Not tat, auch tätige Hilfe. Seine Glaubensbrüder konnten ihn unterstützen, die auch bei den Heiden angesehenen Gemeindeglieder konnten durch Rücksprache mit dem Herrn eines Sklaven das, ohnehin in der Regel nicht allzu schwere, Los des betreffenden Unfreien mildern, ein reicher Christ konnte einen christlichen Sklaven seinem Herrn abkaufen und ihn dann als eigenen Sklaven besser halten, als es der frühere Besitzer getan hatte. Es lässt sich sogar hie und da aus den Quellen eine Gepflogenheit belegen, die ohne Zweifel den Sklaven das Christentum sehr empfehlen musste. Ign Pol 4_3 heisst es: sie (nämlich die Sklaven) mögen nicht begehren, aus der gemeinsamen Kasse losgekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der Begierde erfunden werden. Damit vergleiche man als Parallelen zwei Hermasstellen: gute Werke sind Witwen beistehen, Waisen und Arme hilfreich besuchen, aus Nöten befreien die Knechte Gottes, gastfreundlich sein u. s. w. (mand VIII $_{10}$); und an andrer Stelle: statt der Aecker kauft euch bedrängte Seelen, ein jeder nach seinem Vermögen (sim I_8). Endlich stelle man dazu I Clem 55_2: wir wissen, dass viele unter uns sich freiwillig in Gefangenschaft begeben haben, um andere loszukaufen. Es wurde also als gute Tat angesehen, wenn jemand einen christlichen Sklaven freikaufte, ja es kam vor (doch wohl nur in besonders nötigen Fällen), dass einzelne Sklaven von Gemeinde wegen, aus der gemeinsamen Kasse losgekauft wurden. Den Sklaven war dies natürlich höchst erwünscht: sie erwarteten wohl gradezu, freigelassen zu werden, wenn ihre Herren Christen waren, freigekauft zu werden, wenn sie heidnischen Herren gehörten. Die Emanzipationsgelüste der Sklaven sind eine Voraussetzung, von der aus die Mahnungen der „Haustafeln“ an die Sklaven zu verstehen sind. Der Anspruch der Sklaven, als Christen frei zu werden, ist übrigens von Beginn an in der Christenheit vorhanden gewesen, da bereits der Apostel Paulus dagegen ankämpft (I Kor 7_{21-24}).

So hat sicherlich bis weit ins 2. Jahrh. hinein ein starkes Ele-

ment in den Gemeinden den niederen Ständen angehört. In den meisten Gemeinden haben die Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten die grosse Mehrheit gebildet. Das zeigten deutlich einzelne Stellen aus der Quellenliteratur, das beweisen auch weiter noch einige allgemeine Erwägungen, die man anstellen kann: der Zuschnitt der altchristlichen Ethik in vielen ihrer Teile; die Gesamthaltung einzelner Erbauungsschriften, die wie der Jakobusbrief oder die Johannesapokalyse, knirschenden Hass und lodernden Zorn gegen die Mächtigen und Reichen der Erde atmen; die Gesamtrichtung der Eschatologie; die kunstlose, zuweilen kann man fast sagen barbarische Form mancher Stücke der uns erhaltenen griechischen Literatur und der altlateinischen Uebersetzungen — alle diese Beobachtungen zeigen, dass die Gemeinden auch des nachapostolischen Zeitalters wesentlich aus Kreisen armer und oft auch unfreier Leute gebildet wurden.

Freilich waren es nicht ausschliesslich Sklaven und Proletarier, die sich in den Christengemeinden zusammenfanden. Das eben gezeichnete Bild wäre unvollständig, wenn nicht auch noch andre Angaben der Quellen eingetragen würden, die neben und über den Angehörigen der unteren Gesellschaftskreise Elemente zeigen, die höheren sozialen Schichten angehörten.

Das Christentum ist die Wege des Handels und Verkehrs gegangen. Demgemäss tritt in den ältesten Gemeinden ein sehr freizügiges Element stark hervor. Dabei ist ganz abzusehen von den berufsmässigen Wandercharismatikern, den Aposteln und Propheten, die unstät umherziehend dem Geiste dienten. Die schon oben gestreifte Forderung der altchristlichen Sittenlehre, weitestgehende, unbedingte Gastfreundschaft auszuüben, ist nicht nur mit Rücksicht auf diese predigend Wandernden aufgestellt, sondern viel mehr noch mit Rücksicht auf die vielen reisenden Brüder, die ihr weltlicher Beruf zwischen den grossen Zentren des Handels und Weltverkehres hin- und hertreibt. Dabei kommen sicher und vor allem Angehörige des beweglichen und auf einer gewissen sozialen Höhe stehenden Kaufmannsstandes in Betracht. Dass Kaufleute einen erkennbaren Bestandteil der christlichen Gemeinden in der zweiten und dritten Generation gebildet haben, beweisen, abgesehen von der eben angestellten allgemeinen Erwägung, noch andere besondere Zeugnisse der Quellen. Zu diesen Einzelstellen ist einmal zu rechnen I Clem 1 2: Denn wer, der als Gast bei euch weilte (παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς), hat nicht euren herrlichen und festen Glauben erfahren, eure besonnene und sanfte Frömmigkeit in Christus bewundert, die grossartige Weise eurer Gastfreundschaft rühmend verkündet und eure vollkommene und sichere Erkenntnis se-

lig gepriesen? — Es kamen viele Leute vorübergehend von Rom nach Korinth, die Kunde von dem Streite der Korinther, den beizulegen der Brief geschrieben ist, scheint durch solche zeitweilig von Rom nach Korinth gereiste römische Christen in die Hauptstadt gedrungen zu sein. Und diese παρεπίδημοι waren sicher zum grössten Teile Handelsleute, denn der Handelsverkehr zwischen Rom und Korinth war schon an sich ein bedeutender, ausserdem aber war die bimaris Corinthus noch Durchgangsstation für den Transithandel zwischen dem Oriente und der Welthauptstadt. An reisende Handelsleute in den Gemeinden ist weiter die Mahnung Jak 4 13–17 gerichtet: Wohlan nun, die ihr da saget: heute oder morgen wollen wir in die und die Stadt gehen und dort ein Jahr verbringen und Handel treiben und Gewinne machen u. s. w. Sehr hübsch zeigen sich Kaufleute als Vermittler des Verkehrs der Gemeinden untereinander in einer Ignatiusstelle. Der Römerbrief des antiochenischen Bischofs geht von Smyrna aus durch Epheser nach Rom [1]. Was sollen das für Leute sein, die von Ephesus nach Smyrna, von dort nach Rom reisen? Doch höchst wahrscheinlich Kaufleute, die rasch und direkt nach Rom eilen und vielleicht noch vor Anbruch der schlechten Jahreszeit — der Brief ist vom 9. Tage vor den Septemberkalenden datiert — nach Asien zurückkehren wollen. Ignatius selber mit seinen Mitgefangenen und den zehn Soldaten der Bewachung reist langsamer, weswegen er seinen Brief den Ephesern mitgibt. Weiter: manche sittlichen Vorschriften in den Quellen werden erst verständlich, wenn sie an einen Kreis gerichtet sind, in dem Leute vorhanden waren, die ihren Sinn auf Handel und Gelderwerb gerichtet hatten. Eine nicht seltene Mahnung ist die: nicht habsüchtig zu sein, keine πλεονεξία an den Tag zu legen (Barn 19 6, Polyk Phil 2 2, Herm mand VI 5, VIII 5). Diese Vorschrift ist ohne Frage leichter verständlich, wenn sie nicht an Sklaven und geringe Handwerker ergeht, sondern an Leute, die mitten in dem schwunghaften Handelstreiben standen, das damals die grossen Städte der Mittelmeergemeinschaft durchflutete. An dieselben Leute muss auch die Warnung I Tim 6 9 gehen: Die da reich werden wollen, fallen in Versuchung und Schlinge und viele unverständige und schädliche Begierden.

[1] Ign Röm 10 1: γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιομακαρίστων. Gleich nachher werden Leute erwähnt, die dem Ignatius voraneilend direkt von Syrien nach Rom gereist sind (περὶ δὲ τῶν προελθόντων με ἀπὸ Συρίας εἰς Ῥώμην εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ). Doch kann man hier nichts Sicheres sagen. Der Zusatz εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ macht es möglich, dass wir es mit einer besonderen Gemeindegesandtschaft zu tun haben. Oder sollten es auch Verurteilte gewesen sein?

Auch hier lässt sich auf eine Schicht in den Gemeinden schliessen, die sich berufsmässig mit Handel und Gelderwerb abgab.

In den Kreisen dieser Leute werden auch die Begüterten und Reichen zu suchen sein, die hie und da als Glieder der Gemeinden erscheinen. Eine zahlreiche Klasse werden sie nur in verschwindend wenig Gemeinden gebildet haben. Immerhin wird doch vielleicht gelegentlich von einer Gemeinde, und zwar der von Laodicea gesagt, sie sei reich gewesen. In der Apok (3 17) werden ihrem Engel die Worte in den Mund gelegt: ich bin reich, ja reich bin ich geworden [1].

Ein Weg, auf dem das Christentum in die oberen Schichten aufstieg, ging durch die Frauen. Frauen höherer Stände waren schon unter den Proselyten des Judentums stark vertreten gewesen [2], und dieselbe Erscheinung lässt sich auch im Christentum nachweisen. Die an zwei Stellen wiederkehrende Notiz der Act (17 4 — Thessalonich — ; 17 12 — Beröa —), vornehme Frauen hätten sich dem Christentum angeschlossen, besitzt typischen Wert, sie gilt auch für die Jahrzehnte, in denen der Verfasser selbst lebt und schreibt. An vereinzelten Stellen der Ueberlieferung sind noch die Namen von Frauen der oberen Gesellschaftsschichten erhalten, die gleich der reichen Purpurhändlerin Lydia in Philippi den jungen Christengemeinden mit der Macht ihrer sozialen Stellung helfend beistanden. Solche reichen und vornehmeren Frauen müssen auch die Alke, die Tavia und die Gattin oder Witwe des Epitropos gewesen sein, die Ignatius in seinen beiden nach Smyrna gerichteten Schreiben mit besonderer Hochachtung grüssen lässt [3], denn zwei dieser Frauen (Tavia und die Gattin des Epitro-

[1] λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω. Die Worte sind, wie der weitere Fortgang des Textes (17 b und 18) zeigt, von irdischem Reichtum zu verstehen, nicht von vermeintlichen geistlichen Schätzen, die ihrem eigenen Bewusstsein nach die Gemeinde besitzt. Fraglich ist nur, ob der „Engel" der Sendschreiben der Genius der betreffenden Gemeinde, mithin ihr idealer Repräsentant ist (dann ist der im Texte versuchte Schluss, die Gemeinde zu Laodicea sei reich gewesen, richtig), oder ob der ἄγγελος der Gemeindebischof ist (dann bezieht sich πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα nur auf ihn, der an der Spitze steht). Vgl. zu der ganzen Frage unten Kapitel 4.

[2] Frauen als Proselytinnen des Judentums vgl. z. B. Josephus, Bell jud II 20 2: die Weiber von Damaskus waren fast alle dem Judentume zugetan; Act 16 13 f.: die Frauen in Philippi (Lydia). Vornehme Frauen als Anhängerinnen und Beschützerinnen des Judentums vgl. Act 13 50: οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν, vgl. auch die Geschichte von der betrogenen vornehmen Römerin, die Josephus Antiqu XVIII 3 5 steht.

[3] Smyrn 13 2 ἀσπάζομαι τὸν οἶκον Ταουΐας, ἧν εὔχομαι ἑδρᾶσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ. ἀσπάζομαι Ἄλκην, τὸ πόθητόν μοι ὄνομα, καὶ Δάφνον,

pos) erscheinen als Patroninnen von eigenen Hausgemeinden, und die Alke muss einer der angesehensten Familien Smyrnas angehört haben, da ihr Bruder Niketes an andrer Stelle[1] als Vater des smyrnäischen Eirenarchen und als Anführer der christenfeindlichen Partei Smyrnas erscheint, der deren Wünsche beim asiatischen Prokonsul Statius Quadratus durchsetzt. Von einer christlichen Frau in Rom, die dem flavischen Kaiserhause angehörte, wird hernach zu sprechen sein.

Doch auch abgesehen von den reichen und zu vornehmen Familien gehörenden Frauen zeigt die Betrachtung der Quellen, dass Angehörige der obern Schichten sich nicht so ganz selten den Gemeinden angeschlossen haben müssen. Dass in der Gemeinde zu Laodicea reiche Leute in grösserer Zahl vorhanden waren, lässt die Apok vielleicht erschliessen. Die schon oben erwähnten Hausgemeinden entstanden dadurch, dass sich die Angehörigen einer Familie samt den Sklaven der Gemeinde anschlossen. Das betreffende Haus bildete so eine natürliche kultische Einheit, der sich allenfalls noch Freunde und Anverwandte oder andre in der Nähe wohnende Glaubensbrüder angliederten. Das Bestehen der Hausgemeinden setzt natürlich voraus, dass die Häupter der betreffenden Häuser, die Hausherren oder ihre Witwen, Christen waren. Der Gang der Mission war der, dass die für das Christentum gewonnenen Hausvorsteher selbstverständlich die ganze von ihnen abhängige Familie mit in die Gemeinde brachten. Bei dem grossen Missionsdrange, der dem Christentume von Anfang an innewohnte, darf dies nicht Wunder nehmen; das Wort: Es ist kein geringes Verdienst, eine irrende und zugrunde gehende Seele zum Heile zu kehren

τὸν ἀσύγκριτον καὶ εὔτεκνον, καὶ πάντας κατ' ὄνομα (Tavia, Alke und Daphnos sind die einzigen Personen aus der smyrnäischen Gemeinde, die mit Namen gegrüsst werden); ad Pol 8 2 f.: ἀσπάζομαι πάντας ἐξ ὀνόματος καὶ τὴν τοῦ Ἐπιτρόπου σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων. ἀσπάζομαι Ἄτταλον τὸν ἀγαπητόν μου ... ἀσπάζομαι Ἄλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα (auch hier nur diese drei mit Namen gegrüsst). — Uebrigens ist fraglich, ob die Uebersetzung: Gattin (oder besser vielleicht: Witwe) des Epitropos richtig ist. Vielleicht muss es heissen Tochter des Epitropos, und Epitropos ist möglicherweise kein Eigenname, sondern bezeichnet den Stand des Betreffenden: eines „Aufsehers" im Zivil- oder Militärdienste.

[1] Mart Polyc 17 2: ὑπέβαλον γοῦν Νικήτην τὸν τοῦ Ἡρώδου πατέρα, ἀδελφὸν δὲ Ἄλκης, ἐντυχεῖν τῷ ἄρχοντι, ὥστε μὴ δοῦναι αὐτοῦ (nämlich Polykarps) τὸ σῶμα. Nach 8 2, vgl. auch 6 2, ist dieser Herodes der Eirenarch von Smyrna gewesen. Die Eirenarchen in den asiatischen Städten waren die „Friedensmeister", die Hüter der städtischen Ordnung und Sicherheit, Vorsteher der Stadtpolizei. Das Amt war Ehrenamt: nach Aristides, Or. sacr. IV, gaben alljährlich die einzelnen Städte Asiens dem Prokonsul die Namen von zehn der ersten Bürger an, und einen von ihnen ernannte der Prokonsul zum Eirenarchen.

(II Clem 15 1), gilt auch für die Mission. Bezüglich der sozialen Zusammensetzung der Gemeinde aber ist dies zu lernen: es müssen sich hie und da auch begüterte Leute, Vorsteher von eigenen Häusern und Besitzer von Sklaven der Gemeinde angeschlossen haben. Die Betreffenden brauchen deswegen, weil sie Sklaven besassen, noch keine reichen Leute gewesen zu sein, aber ein unabhängiges Element auf einer gewissen sozialen Höhe ist doch in ihnen zu erkennen.

Endlich findet sich in den Quellen noch eine Anzahl von Einzelstellen, an denen ausdrücklich reiche Leute als Glieder der Gemeinde genannt oder vorausgesetzt werden, so Jak 1 9 f.: Es rühme sich der niedrige Bruder über seine Höhe, der reiche aber über seine Niedrigkeit; dann 2 1 ff. desselben Briefes, wo geschildert wird, wie der reiche Mann mit dem schönen Gewande und dem goldenen Fingerringe in die Gemeindeversammlung kommt und dort mit Ehren auf den ersten Platz gesetzt wird[1]; weiter I Tim 6 17: Denen, die da reich sind in dieser Welt, befiehl, sich nicht hoch zu dünken, noch zu hoffen auf des Reichtums unsicheres Wesen, sondern auf Gott. Die Frauen begüterter Männer sind es, an deren Adresse sich die Verfasser von I Petr und I Tim richten, wenn sie mahnen, die Weiber sollten sich nicht mit Haarflechten, Goldgeschmeide, Perlen, kostbaren Gewändern schmücken, sondern mit dem unvergänglichen Wesen des sanften und stillen Geistes, der vor Gott kostbar ist (I Petr 3 3 f., I Tim 2 9 f.). Wer ist Theophilus, dem Lukas sein Doppelwerk widmet? Sicher ein vornehmer Mann, sonst würde ihn der Autor schwerlich mit der Widmung auszeichnen, und ihn auch nicht mit „hochgeehrter" (κράτιστε Luk 1 3) statt „liebster" oder „geliebter" (φίλτατε; ἀγαπητέ) anreden. Der Reeder Marcion aus Sinope, einer christlichen Familie entstammend, war ein reicher Mann: er schenkte der römischen Gemeinde 200000 Sesterzen (Tertull de praescript haer 30). Ein gewisser Florinus, angesehen am kaiserlichen Hofe, sitzt mit Irenäus zusammen zu den Füssen des Polykarp von Smyrna, eine Tatsache, die sich zwischen 125 und 150 etwa ereignet haben muss[2]; und derlei Beobachtungen lassen sich noch

---

[1] Noch an andern Stellen des Jak wird von den Reichen gesprochen, aber es ist keineswegs ganz sicher, ob Jak bei seinen Ausführungen überall reiche Leute im Auge hat, die der Gemeinde angehören, an den beiden zitierten Stellen (1 9 ff. 2 1 ff) sind indes sicher Reiche gemeint, die sich der Gemeinde angeschlossen haben.

[2] Iren ep ad Flor bei Euseb KG V 20 4 f.: ..... ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρεσβύτεροι .... οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε, παῖς ἔτι ὤν, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ.

einige machen[1]. Sie beweisen, dass in den grösseren Gemeinden der Städte sich bald über der breiten Masse der Gemeinde, die aus Sklaven und niedern Leuten bestand, eine Schicht von unabhängig gestellten reicheren Leuten, Männern sowohl als Frauen, bildete.

Mit den voranstehenden Ausführungen mag die Schilderung der allgemeinen Zustände abgebrochen werden. Es ist reizvoller und bei der Beschaffenheit der erhaltenen Quellen auch sehr wohl möglich, das Bild der sozialen Zusammensetzung einer bestimmten Einzelgemeinde, nämlich der römischen, zu zeichnen. Noch am Ende des apostolischen Zeitalters ist Kunde von einem scharf umrissenen Kreise der Hauptstadt überliefert, in dem das Christentum Wurzel gefasst hatte. In dem von Rom aus geschriebenen Philipperbriefe des Paulus steht 4_{22}: Es grüssen euch alle Heiligen, besonders die aus dem Hause des Kaisers. Als Paulus gefangen nach Rom kam, fand er dort eine Gemeinde vor, in der eine offenbar geschlossene Gruppe aus Angehörigen des kaiserlichen Haushaltes gebildet wurde. Der kaiserliche Haushalt bestand aus einer ungeheuren Menge von Sklaven und Beamten, die in ein grosses, bis in's Feinste gegliederte Ganze zusammengeschlossen waren. Die kaiserlichen Paläste am Palatin bildeten ein kleines Staatswesen für sich. Unter den herrschenden Verhältnissen musste der kaiserliche Haushalt ein fruchtbarer Mutterboden für neue ausländische Kulte sein. Denn was jene Periode der Weltgeschichte im Grossen charakterisiert, davon findet sich hier im Kleinen ein lebhaftes Abbild. Das Weltreich hat im Grossen die Schranken zwischen den einzelnen Nationen niedergerissen und die Volksindividualitäten sowie die Volksreligionen untereinandergemischt. Und ein getreues Abbild jenes Weltsynkretismus gibt der Palast der Cäsaren. Keineswegs nur Römer nehmen die massgebenden Stellen in ihm ein: Griechen, Aegypter, Syrer haben einflussreiche Plätze im kaiserlichen Haushalte inne, und die Menge der niederen Sklaven ist aus allen vier Ecken der Welt zusammengekommen. In dies Gemisch ist das Christentum getreten, hier ist ein Keimpunkt der römischen Gemeinde zu erkennen. Es waren hauptsächlich unfreie Leute, die sich dem neuen Glauben anschlossen, aber neben niedrigen, bedeutungslosen Sklaven, die das Christentum gewann, können sehr wohl einflussreichere Glieder jenes Haushaltes gewesen sein, Leute, die vielleicht das Ohr von Mächtigen, von Prinzen und Prinzessinnen der kaiserlichen Familie besassen. So zeigt sich hier, wo zum erstenmale ein Blick in die Zusammensetzung der römischen Gemeinde möglich ist, ein sehr bedeutsamer Ausgangspunkt für weitere Entwicklung. Das Christentum hat unter den

[1] Stellen aus I Clem und Herm werden im Folgenden noch anzuführen sein.

Sklaven und Freigelassenen des kaiserlichen Haushaltes ein treffliches Feld für Propaganda gefunden und kann zugleich auch nach oben dringen, vielleicht gar bis zu diesem oder jenem Gliede des Kaiserhauses. Im Einklang mit Phil 4 22, wo wichtige Anfänge des römischen Christentums in niedere soziale Schichten gelegt werden, steht eine Beobachtung, die an dem Bericht des Tacitus über die neronische Verfolgung gemacht werden kann. Die Todesstrafen, die Nero über die Christen brachte: Einnähen in Felle und Hundehetze, Kreuzigung, lebende Fackeln (Tac Annal XV 44), sind von solcher Art, wie sie über honestiores nicht verhängt werden konnten.

Im nachapostolischen Zeitalter gewährt als ältestes Quellenstück I Clem Aufschlüsse über soziale Schichtung in der Hauptstadtgemeinde. Der Brief ist im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts in Rom geschrieben und nach Korinth gerichtet. I Clem 38 2 steht: Der Reiche soll dem Armen Hilfe bieten, und der Arme soll Gott Dank sagen, dass er ihm jemanden gegeben hat, durch den seinem Mangel abgeholfen werden kann. Viel ist aus der Stelle nicht zu lernen. Dass es neben den Armen auch Reiche in der römischen und korinthischen Gemeinde gab, ist von vornherein anzunehmen. Bemerkenswert ist indes der massvolle, unparteiische Ton, in dem gesprochen wird. Man merkt hier keine Spur von jener Animosität gegen die Reichen, die andere Schriftstücke durchweht. So kann man in einer Gemeinde sprechen, in der reichere und vornehmere Leute nicht allzu selten sind und auch ihre Pflichten den Armen gegenüber erfüllen. Eine andere Stelle des Briefes führt anscheinend wieder zu jenem festen Rückhalte der römischen Gemeinde, zum kaiserlichen Haushalt. 65 1 ist zu lesen: unsere Abgesandten aber, Claudius Ephebus und Valerius Biton samt Fortunatus, lasst rasch in Frieden mit Freude zu uns zurückkehren. In dieser Stelle sind die Doppelnamen interessant, die zwei der Abgeordneten tragen: Claudius Ephebus und Valerius Biton. Die Namen Claudius und Valerius lassen eine Beziehung zu den beiden berühmten Familien der gens Claudia und der gens Valeria vermuten. Die gens Claudia gehört zum Kaiserhaus. Mit ihr verband sich die gens Valeria in der Ehe, die der Kaiser Claudius mit Messalina aus der gens Valeria einging. Ein guter Teil der Sklaven jener mächtigen gens Valeria wanderte damals als Mitgift mit in das Palatium. Unter den Freigelassenen des Claudius und seiner Nachfolger finden sich von jener Zeit an die Zunamen Claudius, Claudia, Valerius, Valeria in grösserer Anzahl, wie die Inschriften beweisen. Namen beider Familien kommen öfters auf demselben Steine vor. Es ist darum keine unbegründete Vermutung, in den zwei Abgesandten der römischen Gemeinde Freigelassene des kaiserlichen Haushaltes zu er-

kennen. Sklaven können es nicht gewesen sein. Das verbietet einmal die Form der Namen, sodann die Beobachtung, dass diese Männer von der Gemeinde aus nach Korinth geschickt wurden, dass sie also Herren ihrer Zeit gewesen sein müssen. Zwei Freigelassene des kaiserlichen Haushaltes erscheinen also hier an angesehenem Platze in der römischen Gemeinde, als Veteranen des Christentums geehrt[1], als Gesandte in einer wichtigen Angelegenheit auserkoren. Die Leute aus des Kaisers Haushalt haben den hervorragenden Platz in der römischen Gemeinde, den sie etwa 30 Jahre zuvor innehatten, behauptet.

Für dieselbe Zeit etwa, d. h. für die letzten Jahre Domitians, finden sich weiter ganz bestimmte Anzeichen dafür, dass das Christentum in Rom keineswegs auf Kreise von Sklaven und Freigelassenen und andern niederen Leuten beschränkt blieb, sondern dass es sehr hoch, nämlich in die kaiserliche Familie selber, drang. Acht Monate vor seinem eigenen Tode liess der Kaiser Domitian seinen Vetter, den Konsul Titus Flavius Clemens, hinrichten, während er dessen Gemahlin, Flavia Domitilla, seine eigene Nichte, nach der westlich vom Kap Misenum gelegenen kleinen Insel Pandateria (oder der benachbarten Insel Pontia) verbannte. Die Berichte der Quellen[2] über das Ereignis, das Ende 95, Anfang 96 fiel, sind so, dass die Vermutung, die beiden Verurteilten seien Christen gewesen, sehr wahrscheinlich ist. Zum mindesten Flavia Domitilla muss sich irgendwie der Gemeinde angeschlossen haben. Abgesehen von den Schriftstellern wird dies durch die Monumentalüberlieferung der Katakomben bewiesen. Unter den altchristlichen Begräbnisstätten zu Rom war eine mit dem Namen coemeterium Domitillae. Genauere und methodische Nachgrabungen haben das Resultat ergeben, dass tatsächlich die Katakomben des coemeterium Domitillae sich auf einem Platze befinden, der jener verbannten Flavia Domitilla gehörte und durch ihr Wohlwollen der christlichen Gemeinde zu Begräbnisstätten überlassen worden war. In den betreffenden Katakomben wurde auch eine Reihe von Grabinschriften zutage gefördert, die dem 2. Jahrhundert entstammen, und deren Namen eine Verbindung mit dem Haushalte, wenn schon nicht der eigentlichen Familie der gens Flavia bezeugen. Sicher ist bereits am Ende des 1. Jahrhunderts das Christentum zu Rom bis ins Kaiserhaus hinauf gedrungen. Der

[1] 63 s werden sie charakterisiert: ἐπέμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες καὶ μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν.

[2] Dio Cassius LXVII 14; Sueton, Domit 15; Euseb Chron II p. 160 ed SCHOENE (mit Berufung auf einen gewissen Brettius oder Bruttius). Die Stellen ausführlicher noch unten S. 89 f.

Weg, auf dem es hoch kam, wird kaum ein anderer gewesen sein, als durch Sklaven und Freigelassene. Der Einfluss, den Sklaven und Liberten beiderlei Geschlechts auf ihre Herren und Herrinnen ausübten, war oft sehr gross, so dass also ein solches Steigen des Christentums von unten nach oben gar nicht unwahrscheinlich vorkommt. So hat also um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts das römische Christentum seine feste Stellung unter den Sklaven und Freigelassenen des kaiserlichen Haushalts behauptet und einflussreiche Gönner und Anhänger bis in die Reihen der kaiserlichen Familie hinauf erlangt[1].

Die eben gewonnene Anschauung von der aufsteigenden Bewegung des römischen Christentums bestätigt und bereichert der Römerbrief des Ignatius. Ignatius wird, nach dem Martyrium brennend, von zehn Soldaten begleitet, auf Land- und Seewegen nach Rom geführt, um dort den Tod im Zirkus zu erleiden. Von Smyrna aus sendet er der römischen Gemeinde einen Brief, in dem er sie auf das ergreifendste, oft in überschwänglichen Worten und Bildern bittet, ihn doch ja nicht am Martyrium zu hindern. Aus dem Briefe und aus Stellen der andern ignatianischen Schreiben geht deutlich hervor, dass Ignatius bereits in Syrien seinen Urteilsspruch empfangen hat: er ist zu den Tieren der Arena verurteilt und wird nach Rom gebracht, um dort diesen Tod zu erleiden. Wie sein Brief an die Römer zeigt, fürchtet er aber, die römische Gemeinde könne seine Verurteilung hindern und ihn so der Krone des Martyriums berauben: Euch ist es ein Leichtes, zu tun, was ihr wollt, mir aber fällt es schwer, zu Gott zu gelangen, wenn anders ihr meiner nicht schont (1 2); wenn ihr schweigt wegen meiner, werde ich ein Wort Gottes sein, wenn ihr aber nach meinem Fleische entbrennt, werde ich wieder ein (leerer) Schall sein (2 1); willig sterbe ich für Gott, wenn anders ihr mich nicht hindert. So rufe ich euch zu: erzeigt mir kein unzeitiges Wohlwollen (4 1). Die stürmischen Bitten des Ignatius gestatten folgenden Rückschluss auf die Macht der römischen Gemeinde: die Christengemeinde zu Rom muss imstande gewesen sein, durch Prozessrevision oder auch ohne eine solche im direkten Gnadenwege die Aufhebung des schon gesprochenen Urteils durchzusetzen, und milde Strafe, vielleicht gar Straflosigkeit für den Verurteilten zu erlangen. Sie muss ähnliches in den vergangenen Jahren, wohl unter Trajan, öfters erreicht haben, denn in der ganzen Christenheit scheint bekannt zu sein: Euch ist es ein Leichtes, zu tun, was ihr wollt (1 2). Wenn die

[1] Ein auffällig rasches Emporsteigen des Christentums wäre festzustellen, wenn Pomponia Graecina Christin war. Ihr Prozess (Tacit Annal XIII 32) fällt noch unter Claudius. Aber das Christentum dieser vornehmen Frau lässt sich keineswegs so sicher machen wie das der Flavia Domitilla.

römische Gemeinde imstande war, mit Sicherheit Aufhebung oder doch bedeutende Milderung des vorhergehenden Urteils durchzusetzen, so müssen Leute, die ihr angehörten, an massgebenden Stellen, also etwa am kaiserlichen Hofe und in den kaiserlichen Kanzleien, kräftigen Einfluss gehabt haben. Dass höhere Staatsbeamte sich schon damals dem Christentum angeschlossen haben sollten, ist nicht sehr wahrscheinlich. Ausserdem wechselten ja die Beamten, und der Einfluss der Christen musste so ein schwankender werden. Besser ist es, anzunehmen, dass auch hier der Einfluss der Christen über Hintertreppen ging, von Sklaven und Freigelassenen aus zu Frauen und Männern der höchsten Stände, zu Leuten, die am Hofe etwas vermochten. Eine ausgezeichnete Illustration zu den Verhältnissen, die der Ignatiusbrief vorauszusetzen scheint, bietet in späterer Zeit, am Ende des 2. Jahrhunderts die bekannte Geschichte, die Hippolyt erzählt (Philos IX, 12): Marcia, das gottliebende Kebsweib des Commodus, setzt beim Kaiser die Begnadigung der in die sardinischen Bergwerke verbannten Christen durch. Hinter der Marcia steht als geistlicher Ratgeber ihr Pflegevater, der römische Presbyter Hyacinth, der sicher ein Sklave oder Freigelassener war, denn Hippolyt erwähnt beiläufig, Hyacinth sei Eunuch gewesen. Vom Nachfolger des Commodus, dem Kaiser Septimius Severus, ist aus Tertullian (ad Scapulam 4) zu erfahren, dass er einen christlichen Sklaven, den Proculus Torpakion, der ihn vom Tode gerettet hatte, mit Ehren in seinem Palaste hielt. Auf ähnlichen Wegen, wenn sie schon nicht direkt bis zum Kaiser führten, mögen auch zur Zeit Trajans und Hadrians die römischen Christen ihren Einfluss zugunsten verfolgter Glaubensgenossen geltend gemacht haben. Wieder führt die Linie hier, allem Anscheine nach, zu den Sklaven und Freigelassenen des Palatiums und ihren Herren und Gönnern.

Dass auch sonst Macht und Reichtum in der römischen Gemeinde zu finden war, zeigt eine andre Beobachtung bei Ignatius. In der Zuschrift seines Römerbriefes nennt er die Gemeinde: Vorsitzerin der Liebe (προκαθημένη τῆς ἀγάπης). Die Illustration zu diesem Epitheton der römischen Gemeinde gibt c. 170 eine Stelle im Schreiben des Dionysius von Korinth an die römische Gemeinde zur Zeit Soters: Denn von Alters her habt ihr diese Sitte, allen Brüdern in vielfacher Weise wohlzutun, auch vielen Gemeinden in den einzelnen Städten Unterstützungen zu senden, hier die des Notwendigen ermangelnde Armut lindernd, dort den Brüdern, die in den Bergwerken stecken, beistehend mit den Unterstützungen, die ihr von Alters her sendet. So bewahrt ihr als echte Römer die von den Vätern euch überlieferte Römersitte[1]. Ausdrück-

[1] Euseb KG IV 23 10, der griechische Text der Stelle schon S. 59 zitiert.

lich wird an dieser Stelle die Liebestätigkeit als ein alter, von den Vätern ererbter Brauch der römischen Gemeinde dargestellt, er wird also 40—50 Jahre vorher auch bestanden haben, und die Worte des Ignatius können von der Dionysiusstelle aus erklärt werden. Die ausgedehnte Liebestätigkeit der Römer setzt aber ein opferfreudiges und leistungsfähiges Element in der Gemeinde voraus, und dieses Element muss auch schon zur Zeit des Ignatius vorhanden gewesen sein. Durch die Grösse und das Alter seiner Gemeinde, durch gute Verbindungen nach oben hin, durch Reichtum und Opferfreudigkeit vieler Gemeindeglieder hat Rom die hervorragende Stellung eingenommen, die fast aus jedem Satze des ignatianischen Schreibens herauszulesen ist.

Als letzte Quelle gibt der Hermashirte über die soziale Schichtung der römischen Gemeinde Auskunft. Lässt Ignatius die Kraft und den Einfluss der römischen Gemeinde ahnen, so ändert Hermas das gewonnene Bild zwar nicht, aber er zeigt, wie trotzdem, dass reiche Leute in der Gemeinde nicht allzu selten zu finden waren, dennoch das Christentum in Rom um die Mitte des 2. Jahrhunderts vorzüglich auf den niederen Ständen stand.

Hermas, der Prophet und Apokalyptiker, war selber von Haus aus ein unfreier Mann. Er war, vielleicht aus dem Orient, von seinem Brotherrn oder von dem Sklavenhalter, der ihn aufgezogen hatte, nach Rom an eine gewisse Rhode verkauft worden (vis I 1 1), die ihn nach einer Reihe von Jahren freigelassen haben muss. Als Freigelassener besass er einen Acker[1], hatte sich Vermögen erworben, das er aber wieder einbüsste (vis III 6 7). Aus dem Eingange der ersten Vision wird wohl zu schliessen sein, dass seine Herrin auch Christin war, denn sie erscheint ihm nach ihrem Tode als im Himmel befindlich. Vielleicht ist die Rhode durch Hermas' Einfluss Christin geworden, und vielleicht deutet darauf der etwas dunkle Satz am Anfange des Buches: nach vielen Jahren sah ich sie wieder und begann sie zu lieben wie eine Schwester. Dann läge hier ein konkretes Beispiel von der aufsteigenden Bewegung des Christentums vor.

Hermas war ursprünglich ein Sklave. Nun gibt es eine gute alte Tradition, die spätestens in das Ende des 2. Jahrhunderts zurückgeht und aus Rom selber stammt, und die besagt, dass Hermas das Hirtenbuch geschrieben habe, als auf der römischen Gemeindekathedra sein Bruder Pius als Bischof sass[2]. Wenn dieser Ueberlieferung Glauben

[1] Es ist wohl anzunehmen, dass der ἀγρός, der am Eingange von vis III und vis IV erwähnt wird, Eigentum des Hermas war.

[2] Fragm Murat Z. 73 ff.: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in

zu schenken ist (und es liegt ganz und gar kein Grund vor, ihr zu misstrauen), so ist aus ihr zu ersehen, dass etwa um das Jahr 140 das angesehenste Gemeindeamt in Rom von einem Manne niederster Herkunft bekleidet wurde. Das nimmt auch nicht Wunder, wenn man an Calixt (218—222) und seine recht wechselvollen Schicksale denkt, wie sie Hippolyt erzählt[1].

Auf die Reichen innerhalb der Gemeinde ist Hermas nicht besonders gut zu sprechen, vielleicht grade deshalb, weil er selber sein Vermögen verloren hatte, vielleicht auch, weil er als Freigelassener hochmütige Behandlung seitens vornehmerer Glaubensgenossen erfuhr. Er gibt den Reichen gute Ratschläge über die Verwendung ihres Reichtums, wirft ihnen Weltsinn vor, droht ihnen den Verlust ihres Geldes an, klagt über ihren Stolz, der sie die armen Glaubensgenossen verleugnen lässt, über den Verkehr und die Freundschaft, die sie mit den Heiden pflegen[2]; aber aus allen diesen Ausstellungen sieht man, dass die Reichen zur Zeit des Hermas keineswegs vereinzelte Glieder der Gemeinde waren. Die Menge scheint noch dürftig zu sein und aus Angehörigen der niederen Kreise zu bestehen. Aber über sie schiebt sich eine zweite nicht so zahlreiche Schicht, die wohlhabenderen Glaubensbrüder. Augenblicklich zeigen sich bei dieser sozialen Differenzierung auch allerlei Spannungen und Konflikte. Die Reichen fraternisieren nicht allzu sehr mit den Sklaven, Liberten und Proletariern, besonders nicht in der Oeffentlichkeit, die Armen dagegen sehen die Reichen als halb dem Teufel gehörend an.

Einzelne von den Bildern, die bei Hermas die angedeutete Spannung illustrieren, sind nach dem vollen Leben gezeichnet. So wenn Hermas sagt: Die viele Geschäfte haben, sündigen viel, weil sie stets von der Sorge um ihre Geschäfte umgetrieben werden und ihres Herrn Dienst gar nicht tun (sim IV 5). Die ernste, weltfremde Stimmung des Christentums musste in der Tat durch ein emsiges Geschäftsleben mit seiner hastenden Tätigkeit, seinem Uebervorteilen, Streiten, Prozessieren stark gestört werden: sie sind hineingeknetet in die Händel der Welt, sagt Hermas in dieser Hinsicht öfters von den Reichen und Viel-

---

urbe Roma Hermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus.

[1] Vgl. Hippolyt, Philos IX 11 f. Calixt war ursprünglich Sklave, ward wegen betrügerischer Untreue von seinem Herrn in die sardinischen Bergwerke gesteckt, von wo er durch eine glückliche Verkettung wieder loskam, um dann in Rom an die höchste Stelle in der Gemeinde zu steigen.

[2] Stellen sind in Fülle da: vis I 1 8; III 6 5 ff., 9 6; mand VIII 3; X 1 4; XII 2 1: sim 1 1; II 5; VIII 8 1, 9 1; IX 20 1 ff., 30 4.

beschäftigten[1]. Wie anschaulich ist weiterhin der Vorwurf: Diese sind zwar zum Glauben gekommen, aber auch reich geworden und bei den Heiden zu Ansehen gelangt. Sie haben sich mit grosser Ueberhebung umkleidet, sind hochmütig geworden, haben die Wahrheit verlassen, und sie haben sich nicht mehr an die Gerechten gehalten, sondern mit den Heiden zusammengelebt (sim VIII 9 1). Bande der Freundschaft und Verwandtschaft hielten wohl viele jener Christen in enger Verknüpfung mit heidnischen Kreisen (das sind die φιλίαι ἐθνικαί, die mand X 1 4 den Reichen vorgeworfen werden); diese Bande um der neuen Glaubensgemeinschaft willen zu lösen, war oft sehr schwer; andere sahen sich durch die Rücksicht auf ihre Karriere veranlasst, Beziehungen zu den Heiden aufrecht zu erhalten. In alle dem hatte der Arme es leichter, wenn es ihn auch oft kränken mochte, dass sein reicher Glaubensgenosse sich in keine öffentliche Vertraulichkeit mit ihm einliess, oder dass der Reiche, wenn er mit einem den obern Ständen angehörenden Heiden auf der Strasse ging, dem entgegenkommenden armen Glaubensbruder aufs kühlste den freundlichen Gruss erwiderte. Köstlich und sehr lebendig ist auch dieser Vorwurf gegen die Reichen, sie hielten sich schwer zu den Knechten Gottes, weil sie fürchteten, von ihnen um etwas angegangen zu werden (sim IX 20 2). Mit Berufung auf die christliche Bruderliebe mögen wohl viele christliche Armen ihren reicheren Glaubensgenossen die Türe eingelaufen haben, so dass es manchen von den Reichen zu viel wurde, und sie bestrebt waren, sich ihre armen Glaubensbrüder möglichst weit vom Halse zu halten, um nicht allzuoft von ihnen „um etwas angegangen zu werden".

So sind also aus Hermas Stellen zur Genüge anzuführen, die beweisen, dass zu seiner Zeit die Begüterten und den besseren Ständen Angehörigen keineswegs einen ganz unbedeutenden Bruchteil der Gemeinde bildeten. In offenkundiger Weise scheinen sich freilich Reiche und Vornehme, die Leute von Geblüt und Mitteln, erst in den Zeiten nach den Antoninen der römischen Gemeinde angeschlossen zu haben, wie in einer bekannten Eusebstelle richtig angemerkt wird, wo wir erfahren, dass zur Zeit des Commodus, als man anfing, milde gegen die Christen zu werden und die Kirchen des ganzen Erdkreises Frieden hatten, „viele von denen, die in Rom gar sehr durch Reichtum und Abkunft hervorleuchteten, sich gemeinsam, ganze Häuser und ganze Geschlechter an ihr Heil anschlossen" [2]. Damit hatte in der Welthaupt-

[1] ἐμπεφυρμένοι πραγματείαις τοῦ αἰῶνος τούτου oder ähnlich, vgl. mand. X 1 4, sim VIII 8 1, IX 20 1.

[2] Euseb KG V 21 1: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβληντο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς

stadt das Christentum aufgehört, vorwiegend eine Religion der Armen und Sklaven zu sein. seine Anziehungskraft äusserte sich von da ab in den verschiedenen Schichten des Besitzes und der Bildung.

3. Staat, Gesellschaft und die Christen.

a) Der Staat und die Christen. Verfolgung und Duldung.

Die erste Generation des jungen Christentums ging nicht dahin, ohne noch den Zusammenstoss der neuen Sekte mit der Staatsgewalt zu erleben. Wieder muss in rückgreifender Darstellung dieser Zusammenstoss kurz betrachtet werden, weil von seiner Auffassung wichtige Fragen abhängen, die die grundsätzliche Stellung des Staates zum Christentum betreffen.

Die Hauptquellen über die Verfolgung des Nero sind die Berichte zweier Profanschriftsteller, des Tacitus und des Sueton. Sueton erzählt in der Biographie des Nero an einer Stelle, wo er eine Reihe guter polizeilicher Verordnungen des Kaisers anführt, man sei mit Todesstrafen gegen die Christen eingeschritten, eine Menschenklasse mit neuem und durch Zauberei gemeingefährlichem Aberglauben[1]. Ausführlicher als Sueton in seiner kurzen Regeste berichtet Tacitus über die Verfolgung der Christen durch Nero[2]. Nach seiner Erzählung gingen in Rom nach dem grossen Brande der Stadt (im Jahre 64) hartnäckige Gerüchte um, dass Nero Urheber des Brandes gewesen sei. Nach allerlei vergeblichen Versuchen, das Gerücht zu ersticken, verfiel Nero darauf, Schuldige unterzuschieben und bestrafen zu lassen. Er wählte dazu eine Art von Menschen, die wegen ihrer Schandtaten beim Volke allgemein verhasst war: die Christen, Anhänger eines verderblichen Aberglaubens, der von Judäa her nach Rom gebracht worden war. Es wurden einige gefasst, die Anhänger des Christentums zu sein bekannten. Auf ihre Angaben hin konnte man dann weiterhin einer „ungeheuren Menge“ von Menschen habhaft werden, die freilich nicht sowohl der Brandstiftung als vielmehr des Hasses gegen die Menschheit überführt wurden. Nero liess sie öffentlich hinrichten, und zwar verhängte er allerlei ausgesucht grausame Todesarten über sie, so dass, obwohl die Christen schwere Schuld auf sich geladen und die

οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας, ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ θρησκείαν, ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁρᾶσθαι χωρεῖν πανοικεί τε καὶ παγγενεὶ σωτηρίαν.

[1] Sueton, vita Neronis 16: adflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

[2] In dem bekannten Kapitel Annal XV 44.

ärgsten Strafen verdient hatten, doch das allgemeine Mitleid sich zu regen begann. Das Volk kam zu der Ansicht, dass die Christen nicht mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl hingerichtet wurden, sondern nur, um den Blutdurst des Kaisers zu befriedigen.

Soweit die Angaben des Tacitus. Die Kernfrage, die an den Berichten der beiden römischen Schriftsteller zu lösen ist, ist diese: hat nur das Bedürfnis des Kaisers, den Verdacht der Brandstiftung von sich auf andre abzuwälzen, die Verurteilung der Christen veranlasst, oder ist die Massenhinrichtung im Jahre 64 wegen des Bekenntnisses zu Christus und wegen der Schandtaten erfolgt, die nach der Ansicht der Regierung und des Volkes mit dem Christsein verbunden waren? Im ersten Falle ist die Verfolgung der Christen eine zufällige gewesen, aus der Laune und dem augenblicklichen Bedürfnisse des Nero hervorgegangen; im zweiten Falle bedeutet die neronische Verfolgung den Beginn tiefer liegender Feindschaft zwischen Christentum einerseits, Gesellschaft und Staatsgewalt andrerseits. Die Angaben Suetons und Tacitus' führen gleicherweise dazu, die Christenverfolgung unter Nero als das erste Glied in der Reihe der Bedrückungen anzusehen, die die Staatsgewalt als solche über das Christentum verhängte. Sueton ist nach dem ganzen Zusammenhange der angegebenen Stelle klar der Meinung, dass Nero, um in Rom Ordnung und Ruhe zu erhalten, gegen die neue und durch geheime Magie gemeingefährliche Sekte der Christen einschritt. Und auch nach Tacitus sind die Hinrichtungen der Christen nicht wegen ihrer Schuld am Brande Roms erfolgt, sondern wegen des „Hasses gegen die Menschheit", den man bei ihnen voraussetzte und nachgewiesen haben wollte[1]. Tacitus sagt mit deutlichen Worten, was seine und auch des römischen Volkes Meinung über die Entstehung des Brandes war: Nero hat die Stadt angesteckt. Die Christen waren daran unschuldig, Neros Versuch, sie als Schuldige unterzuschieben, schlug fehl. Aber freilich der Prozess gegen die beim Volke wegen geheimer Schandtaten in Hass und Verdacht stehen-

[1] Die Auffassung der Tacitusstelle hängt wesentlich an den Worten: igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis conuicti sunt. Was haben die zuerst Angeklagten bekannt? Dass sie am Brande schuld seien? Das ist unmöglich. Zu fatebantur kann nur se Christianos esse oder etwas Sinnverwandtes ergänzt werden. Es wurden des Christentums verdächtige Leute eingezogen und verhört. Sie bekannten ihr Christentum, und durch sie erfuhr man die Namen einer grossen Menge anderer Christen. Die wurden nun auch verhaftet, und dann wurde den Gefangenen der Prozess gemacht: sie wurden überführt nicht sowohl der Brandstiftung als des Hasses gegen das Menschengeschlecht und wurden daraufhin verurteilt.

den Christen förderte genug Material zutage, um die schwersten Strafen über sie zu bringen. Sie wurden, ohne Zweifel wegen Aussagen, die sie über ihre apokalyptischen Zukunftshoffnungen (superstitio exitiabilis) machten, und die, nach Sueton, mit Magie und verderblicher Zauberkunst zusammengebracht wurden, als Hasser des Menschengeschlechtes, als Feinde der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung verurteilt.

Schon vor Beginn unseres Zeitraums war demnach das Christentum mit der die bestehende Ordnung schützenden Staatsgewalt, nicht bloss mit der Mordfreude eines Despoten, zusammengestossen. Schon unter Nero sind die Christen, zum mindesten in Rom, von den Juden deutlich geschieden, und schon damals hatte man an der neuen Erscheinung Züge entdeckt, die mit der Ordnung und der Sicherheit, also mit dem allgemeinen Wohle, unvereinbar schienen.

Die neronische Verfolgung war blutig, mit grausamen Todesstrafen wurde eine grosse Menge, den niederen Ständen angehörender Christen hingerichtet, so dass selbst die natürliche Freude der Hauptstadtbevölkerung an Blut und Hinrichtungen übersättigt wurde und in Mitleid umschlug. Doch blieb die Verfolgung offenbar nur auf Rom beschränkt, es fehlt jede Spur davon, dass in den Städten der Provinzen die Kreise der Christen angefasst wurden. Nur freilich muss durch die Ereignisse in der Hauptstadt auch in den Gegenden, wo die Christen noch ungestört im Verborgenen lebten, das Misstrauen der öffentlichen Meinung gegen sie rege geworden sein, und den Beamten in den Provinzen konnte nach Nero die Erscheinung des Christentums keine fremde mehr sein. Mit dem unbefangenen und unbeachteten Dahinleben der Christen innerhalb des römischen Staatswesens war es wohl schon am Beginne des nachapostolischen Zeitraumes vorbei.

Doch ehe weiterhin das Verhalten der römischen Behörden zum Christentum in den Zeiten vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians betrachtet werden kann, wird es nötig sein, die rechtlichen Formen anzusehen, unter denen die römische Obrigkeit gegen die Christen einschreiten konnte. Schon früh hatte sich die öffentliche Meinung mit Entschiedenheit gegen die Christen gestellt. Bereits in der neronischen Verfolgung zeigte sich aufs deutlichste die gereizte Stimmung, die in weiten Kreisen der heidnischen Welt den Christen gegenüber herrschte. Eine Reihe geheimer Schandtaten wurde den Christen nachgesagt: Umsturzideen und Zauberei, scheussliche Ausschweifungen bei ihren Zusammenkünften, Kindermord[1]. Wenn die Gerüchte dieser Art, die im Volke umliefen, sich zu ungestümen Anklagen verdichteten, waren die römischen Behörden gezwungen, einzuschrei-

[1] Vgl. darüber im folgenden Abschnitt.

ten. Dabei kamen die Formen des gesetzlich geordneten Kriminalprozesses in Anwendung. Nach der Religion der Christen wurde bei den Prozessverhandlungen nicht gefragt: gegen jeden, der innerhalb des römischen Reiches sich der den Christen zugeschriebenen Verbrechen schuldig machte, musste eingeschritten werden, und über den Täter mussten die gesetzlich bestimmten Strafen verhängt werden. Wie oft solche Prozesse über Christen gebracht wurden, ist ganz ungewiss. Es wird indes wohl anzunehmen sein, dass derlei Anklagen auf Zauberei, Kindermord und ungesetzliche Wollust von den römischen Beamten je länger je weniger angenommen wurden. Im neronischen Christenprozesse können sie zum Teil das Substrat für die Verurteilung gebildet haben. Aber es wird selten gelungen sein, Geständnisse dieser Art von den Christen zu erpressen, und die Vertreter der römischen Rechtspflege werden bald die Grundlosigkeit jener Anklagen eingesehen haben. Die Umsturzideen, die man bei den Christen voraussetzte, könnten allenfalls noch längere Zeit hindurch den Grund für Anklagen und Verurteilungen abgegeben haben, aber auch sie wurden durch die loyale Haltung der Christen unwahrscheinlich gemacht.

Indessen, es gab ausser diesen den Christen nachgesagten Schandtaten noch andere Handhaben, die ein scharfes Zufassen der Staatsgewalt der neuen Sekte gegenüber ermöglichten. Diese Handhaben bot die grundsätzlich ablehnende Stellung der Christen zu den vorhandenen öffentlichen Kulten, unter denen vor allem der Kult der Götter des römischen Staates und der Kaiserkult in Betracht kamen. Wer sich weigerte, den Göttern des römischen Staates die gebührende Ehrfurcht zu erweisen, beim Genius des Kaisers zu schwören oder eine mit religiösen Zeremonien verknüpfte Ehrerbietungsbezeugung vor dem Bilde des Kaisers vorzunehmen, beging ein schweres politisches Verbrechen, eine Beleidigung des herrschenden Volkes (laesa majestas, ἀσέβεια). So konnte der Religionsfrevel unter die Kategorie eines politischen Verbrechens, der majestas, gezogen werden. Dabei war es gleichgültig, ob der betreffende Angeklagte römischer Bürger war oder nicht: auch der des Bürgerrechts nicht teilhaftige Reichsangehörige war verpflichtet, die Majestät des römischen Volkes zu ehren[1]. Ver-

[1] Ausgenommen waren nur die Angehörigen des jüdischen Volkes, mochten es römische Bürger sein oder nicht. Die Glieder dieser Gemeinschaft hatten Anteil an der durch äusserste Zähigkeit errungenen Ausnahmestellung ihres Volkes, die sich nicht nur in Fragen des Staats- und Kaiserkults, sondern auch in andern Dingen (Sabbatfeier, Soldatendienst) zeigte. Aber schon in sehr frühe Zeit, schon nach Verlauf der ersten Generation fiel Christentum und Judentum auch für die römischen Behörden auseinander.

letzte er sie in der angedeuteten Weise, so musste gegen ihn vorgegangen werden, und zwar wieder auf dem Wege des ordentlichen Prozesses. Bei der Verurteilung kamen Kapitalstrafen in Anwendung: Absprechung des Lebens, der Freiheit, des Bürgerrechtes. Sehr wahrscheinlich ist indes nur in vereinzelten Fällen auf dem Wege des Kriminalprozessverfahrens wegen laesa majestas gegen die Christen vorgegangen worden. Es gab noch einen anderen Weg, auf dem die Behörde dem Christentum entgegentreten konnte, und das war der Weg des administrativen, polizeilichen Einschreitens. Die kaiserlichen und die einheimischen Magistrate hatten in ihren Amtskreisen für Ordnung und Ruhe zu sorgen. Zu diesem Zwecke musste der Magistrat aber auch mit Strafgewalt ausgerüstet sein, um renitente Personen zum Gehorsam zu zwingen (coercere, daher der Name coercitio für dies administrative Einschreiten). Dabei konnte der Magistrat, ohne besondere Prozessformen, jede der gebräuchlichen Strafen, bis zur Todesstrafe hinauf verhängen. Nun war aber der Abfall vom nationalen Glauben, die Weigerung, an dem Kultus der einheimischen Götter teilzunehmen, und die Annahme eines fremden Glaubens ohne Zweifel eine Störung in der Ordnung des Gemeinwesens. Darum konnte in einem solchen Falle ohne weiteres zur Aufrechterhaltung der guten Ordnung die administrative coercitio eingeleitet werden. Jeder Magistrat, in den Provinzstädten auch der einheimische Munizipalmagistrat, sollte gegen denjenigen einschreiten, der dem Bürgerverbande angehörte und doch von dem einheimischen Kulte abfiel, um fremde Götter zu verehren. Vor allem aber schritten die kaiserlichen Behörden ein gegen die, welche dem römischen Bürgerverbande angehörten, sich dabei aber fremden Kulten anschlossen, und gegen die, welche zwar nicht römische Bürger waren, aber römische Bürger zum Abfall vom nationalen Kulte bewogen. Grundsätzlich lag ein solcher Abfall schon vor, wenn sich ein römischer Bürger irgend einem fremden Kulte anschloss. Aber wenn dieser auswärtige Kult ein polytheistischer war, so nahm man es nicht so genau, weil der Betreffende deswegen noch keineswegs den Kult der römischen Staatsgötter aufzugeben brauchte. Anders war es beim Abfall zu einer der beiden „atheistischen“ Religionen, zum Judentum und zum Christentum. Da es bei den Angehörigen dieser Religionen ausgeschlossen war, dass ihre Glieder neben ihrem Gotte noch die Götter verehrten, die der Staat verehrte, so fiel ein römischer Bürger, der Jude oder Christ wurde, grundsätzlich vom römischen Kulte ab. Und dasselbe gilt auch für jeden andern, mochte er irgend einem beliebigen Bürgerverbande angehören: wenn er von seinem nationalen Glauben zum Christentum oder Judentum abfiel,

so musste das Verfahren der coercitio gegen ihn eingeleitet werden, und nicht nur gegen ihn, sondern auch gegen den Proselytenmacher, der ihn zur Gottlosigkeit (ἀθεότης) verleitet hatte.

In der Praxis ist dem Christenglauben gegenüber das Verfahren der coercitio keineswegs streng und folgerichtig angewandt worden. Einsichtige Verwaltungsbeamte, die Kaiser selbst, mussten sich bald von der politischen Harmlosigkeit des Christentums überzeugen, hinter dem nicht, wie beim Judentum, eine abgeschlossene, und dazu noch politisch stets verdächtige, Nation stand. Aber freilich die Rücksicht auf den Fanatismus der breiten heidnischen Volksschichten hat immer wieder einzelne Beamten bewogen, auf administrativem Wege gegen die Christen einzuschreiten, und nach eigenem Ermessen allerlei Strafen, bis zum Todesurteil, zu verhängen. Wenn auch im allgemeinen die Duldung überwog, so bestand doch für die Christen ein Zustand steter Unsicherheit, sie waren gezwungen, sich und ihre Organisationen im Verborgenen zu halten.

Nach diesen grundsätzlichen Darlegungen[1] kann nunmehr dazu übergegangen werden, auf Grund der Quellen (christlichen und nichtchristlichen Ursprungs) ein Bild davon zu entwerfen, wie sich im nachapostolischen Zeitalter das Verhältnis der Staatsgewalt zum Christentum im Einzelnen gestaltete.

Sehr schlecht, so gut wie gar nicht, sind wir, wie in allen andern Fragen, so auch hier für die Zeit der beiden ersten Flavier unterrichtet. Titus regierte freilich nur sehr kurze Zeit, Vespasian aber war nahezu zehn Jahre Kaiser, und die beiden waren doch die Bekämpfer der Juden und die Vernichter ihres Staatswesens. Es ist nach dem oben Gesagten nicht unmöglich, dass unter der Regierung dieser beiden Kaiser hie und da einzelne Beamte gegen die Christen einschritten, die objektive Grundlage dazu war immer da, und die Christen waren, wie bereits nachgewiesen, schon zur Zeit des Nero den Behörden bekannt geworden. Aber es ist schlechthin nichts Positives über derlei Vorfälle bekannt. Im Gegenteil: die christliche Ueberlieferung sagt ausdrücklich, Vespasian habe nichts gegen die Christen unternommen, und in ihr erscheint nach Nero erst wieder Domitian als Verfolger der Christen[2].

[1] Mommsens scharfer Blick war es, der hier das Richtige sah, vgl. seinen Aufsatz: Der Religionsfrevel nach römischem Recht, in Sybels historischer Zeitschrift 64, S. 389 ff.

[2] Euseb KG III 17 Schluss: δεύτερος δ' ἦτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμόν (sc. Domitian), καίπερ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Οὐεσπασιανοῦ μηδὲν καθ' ἡμῶν ἄτοπον ἐπινοήσαντος. Tert Apol 5 3: temptaverat et Domitianus, portio Neronis de cru delitate; vgl. auch 5 5: quas (sc. die Gesetze gegen die Christen) .... nullu

Unter Domitian wurden nach festen Ueberlieferungen die Christen wieder vor die Behörden gebracht. Zwar die Untersuchung, in die in Palästina gewisse Verwandte Jesu verwickelt wurden [1], hat nichts mit dem Christentum dieser Männer zu tun gehabt. Sie wurden vor den Kaiser geführt, nicht weil sie Anhänger des gekreuzigten Messias waren, sondern weil auf ihnen das politische Odium der Zugehörigkeit zum Hause Davids lastete. Aber davon abgesehen, ist sicher unter Domitian eine Anzahl von Verurteilungen wegen Zugehörigkeit zum Christentum erfolgt. Das geht aus den Angaben von christlichen und nichtchristlichen Schriftstellern hervor. Von den griechischrömischen Autoren berichtet Dio Cassius: Domitian habe (im Jahre 95) neben vielen anderen auch den Konsul Flavius Clemens, obwohl dieser sein Vetter war, und obwohl auch die Frau dieses Clemens, Flavia Domitilla, eine Verwandte des Kaisers war, hinrichten lassen. Die beiden (Clemens und seine Frau) wurden wegen Gottlosigkeit (ἀθεότης) belangt, eine Anklage, wegen der auch noch andere, die auf den Abweg jüdischer Sitten geraten waren, in grosser Zahl verurteilt wurden, und zwar wurden einige hingerichtet, andere ihrer Habe beraubt. Die Flavia Domitilla aber wurde nur nach Pandateria verbannt [2]. Nach den Worten des Dio wurde also im Jahre 95/96 eine grössere Anzahl von Leuten angeklagt und verurteilt, weil sie sich dem Judentum zugewandt hatten und damit sich des Verbrechens der ἀθεότης, des Abfalls vom nationalen Glauben schuldig gemacht hatten; gegen das Sakrilegium schritt Domitian ein und liess die Behörden in Rom eingreifen.

Die Angabe des Dio Cassius, im Wesentlichen ohne Zweifel richtig, ist an einem sehr wichtigen Punkte zu korrigieren. Statt der Anklage auf Gottlosigkeit wegen Judentums ist einzusetzen: wegen Christentums. Der Beweis dafür liegt einmal darin, dass von den beiden vornehmsten Verurteilten, die Dio mit Namen nennt, die Frau, Flavia

Vespasianus, quamquam Judaeorum debellator ... impressit. [Zu beachten ist freilich, dass Tert an dieser Stelle auch den Trajan und die Antoninen nicht unter die Christengegner rechnet.] Melito bei Euseb KG IV 26 9: μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων βασκάνων ἀνθρώπων τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός, ἀφ' ὧν καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους ῥυῆναι συμβέβηκε ψεῦδος.

[1] Hegesipp bei Euseb KG III 20, vgl. oben S. 21 f. Politische Motive haben auch später, unter Trajan, Symeons Hinrichtung veranlasst, KG III 32 1 ff.

[2] Dio Cassius LXVII 14: κἀν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάουϊον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουΐαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομετιανός. ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν.

Domitilla sicher, ihr Mann, der Konsul wahrscheinlich sich dem Christentume angeschlossen hatten, wie sowohl die altchristliche literarische Ueberlieferung als auch die Monumentalüberlieferung der Katakomben zeigt[1]. Sodann ist für die Richtigstellung von Dio's Angabe zu beachten, dass er überhaupt, an keiner einzigen Stelle seines ausgedehnten Werkes, die Christen mit Namen nennt. Er ignoriert sie stillschweigend, obwohl er sie natürlich (er schreibt im 3. Jahrh.) gekannt haben muss. Somit wird ohne Zweifel die Angabe des Dio auf administrative Massregelungen zu beziehen sein, die Domitian über eine Reihe von römischen Christen wegen Abfalls vom nationalen Glauben, vielleicht auch über Proselytenmacher verhängte. Das waren „die plötzlich und rasch hintereinander hereingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsale", die es veranlassten, dass die römische Gemeinde später, als sie beabsichtigte, dazu kam, an die Korinther zu schreiben (I Clem 1 1). Und sehr wohl können sich auf ein gewisses Stadium der römischen Verfolgung einige Stellen des Hebräerbriefes beziehen[2].

Aber die Vorstellung von Domitian als der portio Neronis de crudelitate (Tert Apol 5 5) beruht nicht nur auf der Bedrückung der Christen zu Rom im 15. Jahre seiner Regierung, sondern abgesehen von

[1] Euseb Chron II p. 160 ed. SCHOENE mit Berufung auf eine ältere Autorität, Brettius oder Bruttius: refert autem Brettius, multos Christianorum sub Dometiano subiisse martyrium; Flauia vero Dometila et Flauus Clementis consulis sororis filius in insulam Pontiam fugit (fugerunt?), quia se Christianum (Christianos?) esse professus est (professi sunt?) Der in Verwirrung geratene Text des Armeniers wird zu korrigieren sein nach den Angaben des Hieronymus in der Chronik [II, p. 163 ed. SCHOENE]: scribit Bruttius plurimos Christianorum sub Domiciano fecisse martyrium, inter quos et Flauiam Domitillam Flauii Clementis consulis ex sorore neptem in insulam Pontianam relegatam, quia se Christianam esse testata sit, vgl. auch die Angabe des Syncellus, Chronogr. p. 650 (ed. Bonn.). Weiter gehört hierher, was Euseb KG III 18 4 berichtet; οἵτε [sc. οἱ ἄποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς] καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο. ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἑτέρων καὶ Φλαουΐαν Δομέτιλλαν ἱστορήσαντες. ἐξ ἀζελφῆς γεγονυῖαν Φλαουΐου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν ἐσβόσθαι. Sueton vita Domit 15 sagt: denique Flavium Clementem, patruelem suum, contemptissimae inertiae .... repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit. Der christliche Glaube könnte den Flavius Clemens veranlasst haben, sich von den Geschäften des öffentlichen Lebens zurückzuziehen, daher der Vorwurf der contemptissima inertia. Die Katakombenforschung hat ergeben, dass ein sehr alter christlicher Begräbnisplatz, das Coemeterium Domitillae, ein Grundstück ist, das einst jener verbannten Flavia Domitilla gehörte und von ihr der Christengemeinde geschenkt wurde. De Rossi's Bemühungen ist dieser Nachweis gelungen, vgl. darüber LIGHTFOOT, St. Clement of Rome I, S. 35 f.

[2] Vgl. Hebr 12 1—6. besonders 12 4, dann 13 3. 7 (?). 13. 23.

dieser Verfolgung, hat unter dem letzten Flavier eine Reihe von Verurteilungen auch in den Provinzen stattgefunden, und zwar, soweit die Quellen erkennen lassen, in Kleinasien, insonderheit in der Provinz Asia. Christen der kleinasiatischen Provinzen hat der I. Petrusbrief im Auge, für Gemeinden der Provinz Asia ist die Apokalypse geschrieben, beide sind unter Domitian entstanden. Der eine wie die andere signalisieren Christenprozesse und Verurteilungen im Osten, der Zweck, den die beiden, von einander so verschiedenen Schriften verfolgen, ist derselbe, nämlich die Christen in den eingebrochenen schlimmen Zeiten zu trösten. Solch harte Zeitläufte setzt einmal I Petr voraus. Die Christen müssen leiden, und das kommt ihnen befremdlich vor, denn sie sind sich nichts Böses bewusst: Geliebte, lasset euch die Feuerprobe nicht befremden, die euch zu Teil geworden, als widerführe euch etwas Fremdartiges, sondern in dem Masse, als ihr an den Leiden des Christus Anteil bekommt, freuet euch, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit Wonne und Freude habt (4 12 f.). Ein Teil der Leiden, die die Christen zu erdulden haben, kommt von dem Hasse der sie umgebenden Welt, von dem Argwohn der heidnischen Bevölkerung her, die die Christen schmäht, sie als heillose Uebeltäter bezeichnet und sie hasst (vgl. 2 12. 15, 3 9. 16, 4 14). Aber damit sind die Leiden der Christen keineswegs am Ende. Klar geht aus dem Briefe selber hervor, dass die Christen auch Massregelungen zu erdulden haben, die die Staatsgewalt über sie verhängt. Indirekt ist dies bereits aus der Forderung des Briefes zu erschliessen, die Christen sollten sich loyal gegen den Kaiser und die von ihm gesetzten Beamten verhalten[1]. Die Forderung setzt voraus, dass die Christen Grund hatten, eben wegen der über sie verhängten Untersuchungen und Bestrafungen die kaiserlichen Beamten als Quäler der Guten, nicht als Rächer an den Bösen anzusehen. Weiter geht aus andern Stellen direkt hervor, dass das Christentum als solches Gegenstand feindlicher Behandlung seitens der Behörden ist. Die Christen werden in Untersuchungen verwickelt, und sie werden bestraft, nicht, weil man ihnen Mord, Diebstahl, Freveltaten, unverschämte, störende Proselytenmacherei nachgewiesen hat, sondern einfach, weil sie Christen sind[2], eine Aussage, aus der leider nicht zu erkennen ist, was denn eigentlich, genau ge-

[1] 2 13 f. Und zwar werden ausdrücklich die Statthalter, die ἡγεμόνες, erwähnt, die als Administrativbeamte die Verhandlungen gegen die Christen zu führen haben.

[2] Das ist die Voraussetzung von 4 15 f.: μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ἀλλοτριεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.

nommen, der Grund für die Verurteilung der Christen war, „Gottlosigkeit“ oder „Majestätsverbrechen“. Die Strafen, die dabei über die Christen verhängt wurden, waren schwer. Es mögen gelegentlich selbst Todesurteile gesprochen worden sein. Doch kann dies nicht mit Sicherheit behauptet werden: die Art, wie an einer Stelle des Briefes Christi Leiden als Analogie des Leidens der Christen herbeigezogen wird, berechtigt nicht zu der Annahme, einzelne Christen seien hingerichtet worden [1]. Bemerkenswert ist an den Aussagen von I Petr, dass sein Verfasser eine grosse Ausdehnung der Bedrückung voraussetzt. Die Christen, die er anredet, und die er wegen der hereinbrechenden Leiden zu trösten hat, sind laut der Adresse des Briefes in allen asiatischen Provinzen zu suchen. Und nicht nur über sie ist die schwere Zeit gekommen: der grosse Widersacher der Christen, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könnte. Ihm sollen die Christen des angeredeten weiten Kreises widerstehen, und sie sollen Beruhigung in dem Bewusstsein finden, dass nicht über sie allein die befremdliche Verfolgung kommt, sondern dass die gleichen Leiden sich an ihrer Brüderschaft in der Welt erfüllen (5 8 f.). Wenn diese Aussagen, wie wahrscheinlich, mehr sind als Rhetorik, so kennt der Verfasser des Briefes auch noch andere Orte des römischen Reiches, ausserhalb Kleinasiens, an denen die Christen zu leiden haben. An Rom, „Babylon“ (5 13), von wo aus der Brief geschrieben ist, wird dabei in erster Linie zu denken sein.

Neben I Petr tritt als zweite Quelle für ausserrömische Christenprozesse unter der Regierung Domitians die Apok. Es ist nicht ganz einfach, aus ihr die positiven Nachrichten herauszuholen, die Aufschluss über das geben, was die Christen bereits erfahren haben, und was in der Schauung des Sehers ihnen für die Zukunft bevorsteht. Denn Gegenwart und Zukunft lassen in dem seltsamen Buche ihre Grenzen ineinanderfliessen, und das, was die Zukunft bringen wird, ist ohne Zweifel noch viel ungeheuerlicher als das, was die Gegenwart erleben lässt. Immerhin gibt die Apok genug Nachrichten an die Hand, die auch über die Art des tatsächlich erfolgten Zusammenstosses zwischen Christentum und römischen Behörden Auskunft geben. Zunächst und vor allem ist sicher, dass die Apok in der Gegenwart böse

[1] Vgl. 3 17—22. Die unmittelbar folgenden Verse setzen voraus, dass diejenigen, die nach Christi Vorbild leiden, nicht bis zum Tode leiden; 4 1 f.: Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. Eher liesse 4 19 auf Hinrichtungen schliessen: οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ, aber auch da ist die Sache nicht sicher.

Zeiten für die Gemeinden voraussetzt. Die Gläubigen mit dem Hinweis auf das nahe herrliche Ende zu trösten, ist Zweck des Buches. Weiter ist klar, dass Johannes, der Prophet, asiatische Verhältnisse im Auge hat. Die Apok ist so, wie sie vorliegt, an sieben Gemeinden der Provinz Asien gerichtet (1 4). Es ist zweifelhaft, wie weit der Seher andere, nichtasiatische Verhältnisse genauer übersieht. Nur für Asia lassen sich aus seinem Buche Schlüsse ziehen. Da ist nun ausdrücklich zu lesen, dass in einigen Gemeinden eine Bedrückung der Christen begonnen hat oder doch für die nächste Zeit erwartet wird. Smyrna wird ermahnt, sich nicht zu fürchten. Der Satan wird einige von der smyrnäischen Gemeinde ins Gefängnis bringen, nur zehn Tage soll die Trübsal der Gemeinde dauern, aber freilich selbst blutige Martyrien können vorkommen, die Gemeinde soll, auch wenn das Schwerste hereinbricht, getreu bis in den Tod bleiben (2 10). In Pergamon, wo der Thron des Satans steht, hält die Gemeinde fest am Namen ihres Herrn und hat den Glauben an ihn nicht verleugnet, auch nicht in den Tagen, als Antipas, der getreue Zeuge Jesu, in Pergamon, wo der Satan wohnt, getötet wurde (2 13). Und die schwache Gemeinde zu Philadelphia wird gelobt, weil sie, obwohl von geringer Kraft, doch des Herrn Wort bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet habe. Da sie das Wort von seiner Geduld bewahrt habe, will auch er sie bewahren in den Tagen der grossen Trübsal, die über die ganze Erde kommen soll (3 8. 10). Die positiven Nachrichten der Apok über Verstörungen, die bereits die Gemeinden betroffen haben, sind damit erschöpft. Andre Stellen des Buches, die auch auf Martyrien anspielen, sind zu allgemein oder sonst zu unsicher, um als brauchbares Material in Betracht zu kommen [1].

[1] Solche Stellen sind 6 9 ff.: Die Seelen der Erschlagenen unter dem himmlischen Altar, die nach der Rache Gottes über die Bewohner der Erde schreien. Aber wann und wo sind diese Märtyrer gefallen? Oder werden sie vielleicht zum Teil erst fallen? Sicher sind unter dem himmlischen Altar auch die Seelen der zu Neros Zeit hingerichteten Christen. Die Deutung der unzählbaren Menge in weissen Gewändern mit Palmenzweigen (7 9 ff.) auf Märtyrer ist sehr wahrscheinlich. Aber diese Blutzeugen haben noch nicht gelitten, sondern werden erst leiden: es sind die, die aus der letzten grossen Trübsal kommen. 16 6 steht wieder eine Aussage, von der man nicht genau sagen kann, wie weit sie etwa auf die Zukunft geht, ausserdem teilt sie nur Allgemeines mit: Blut von Heiligen und Propheten haben sie (die Bewohner der Erde) verschüttet, und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben. Sie haben's verdient. Und weiter führen auch nicht die Stellen 17 6, 18 20. 24, wo von dem Weibe auf dem Scharlachtiere gesagt wird: sie sei trunken von dem Blut der Heiligen und von dem Blut der Zeugen Jesu, Blut von Propheten und Heiligen sei in Babylon gefunden worden, aber der Himmel und die Heiligen und die Apostel und die

Im Unterschied von I Petr lässt die Apok nicht im Unklaren darüber, weswegen die Verurteilungen erfolgen: wegen Verweigerung des Kaiserkultes. Auf seinem Höhepunkte erweist sich das Buch als eine glühende Protestschrift gegen den Kaiserkult (c. 13). Wundersames, Entsetzen Erregendes schaut der Seher. Ein furchtbares Tier steigt aus dem Abgrund auf mit zehn Hörnern und zehn Häuptern, mit dem Leibe eines Pardels, den Füssen eines Bären, dem Maule eines Löwen. Und der grosse Drache, die aus dem Himmel geworfene Urschlange, gibt dem Tiere seine eigene Gewalt und seinen Thron und grosse Macht. Ein grausiges Zeichen geschieht: das eine von den zehn Häuptern des Tieres empfängt eine Todeswunde und wird doch wieder heil. Da staunt die ganze Erde über das Tier, und ihre Bewohner beten den Drachen an, dass er dem Tiere Macht gegeben hat, und sie beten auch das Tier an und sprechen: Wer ist dem Tiere gleich, und wer kann mit ihm Krieg führen (vgl. 13 1—4). Deutlich ist hier das römische Imperium, vor dem sich die Völker der Welt anbetend verneigen, als die grosse widergöttliche Macht gezeichnet. Die Anbetung, die dem Tiere gezollt wird — und das ist praktisch vorab der Cäsarenkult, neben dem erst in zweiter Linie der Kult der diva Roma in Betracht kommt — verweigern die Heiligen Gottes: darum entbrennt der Krieg zwischen ihnen und dem Tiere: alle, die nicht vor dem Bilde des Tieres anbeten, werden getötet, mit dem Beile werden hingerichtet, die das Tier und sein Bild nicht anbeten und sein Zeichen nicht auf Stirn und Hand nehmen (13 15, 20 4). Es ist nicht alles klar an den Bildern, die der Apokalyptiker bringt, aber an der Hauptsache ist kein Zweifel: der Kaiserkult ist ihm der Gräuel aller Gräuel, über diesem Kult stossen Staat und Christentum zusammen, und wegen der Verweigerung der kultischen Huldigung vor dem Kaiserbilde fliesst das Blut der Christen. Das passt ausgezeichnet zu der Tatsache, dass Asia der Hauptsitz des Cäsarenkultes war, dass in seiner Ausübung die Städte Asiens miteinander wetteiferten. Die asiatische Städtegemeinschaft, das κοινὸν τῆς Ἀσίας, feierte in einer Reihe von Städten Spiele und Feste zu Ehren der divi. Die grösseren Städte hatten eigene Tempel und eine eigene Priesterorganisation für den Kult der Cäsaren eingerichtet, und Aufgabe des asiatischen Hohepriesters, des sogenann-

Propheten sollen jauchzen, denn Gott hält für sie Gericht an der grossen Stadt. Der Schluss, dass der Apokalyptiker 17 6 den Transport von verurteilten Christen aus Asien nach Rom und ihre Hinrichtung dort im Auge habe, ist unnötig. Auch wenn die römischen Beamten in Asien selber Christen hinrichten lassen, kann man sagen, Rom berausche sich am Blute der Propheten und der Zeugen Jesu.

ten Asiarchen, war es, den Kaiserkult in der ganzen Provinz zu überwachen und die Spiele und Feste für den göttlich verehrten Kaiser zu leiten. Auf einem solchen Boden und bei einer solchen Stimmung von Bevölkerung und Magistraten zog Verweigerung des Kaiserkultes vor den Beamten leicht das Todesurteil nach sich. Der Gang der Verhandlungen vor der Behörde ist aus der Apok im einzelnen nicht zu erkennen. Die Behörden haben wohl von den vorgeführten Christen ein Opfer vor dem Kaiserbilde zur Widerlegung der Anklage auf laesa majestas verlangt[1], die Verweigerung dieses Opfers war das Substrat für die Verurteilung. Und zwar scheint die Todesart, die der Apokalyptiker vorzugsweise kennt, die einfache Hinrichtung mit dem Beile gewesen zu sein[2].

Zu beachten ist, dass nach der Apok tatsächlich nicht allzuviel Todesurteile erfolgt sind. Wenn man nach dem oberflächlichen Eindruck urteilt, den ihre Lektüre macht, so glaubt man, sie sei in einer Zeit geschrieben, in der Hinrichtungen von Christen etwas Gewöhnliches waren. Sieht man auf die in Wirklichkeit vorausgesetzten Verhältnisse, so ist bald zu merken, dass der Seher nur wenige vollzogene Hinrichtungen kennt: die grossen, entsetzlichen Hinmordungen der Christen erwartet er erst für die Zukunft. Wo die besten Nachrichten über die tatsächlichen Zustände in den Gemeinden beisammenstehen, in den 7 Sendschreiben am Eingang des Buches, da wird nur ein einziger Blutzeuge erwähnt: Antipas, der in Pergamon getötet wurde, wo der Thron des Satans steht (2_{13}). Wenn ein einzelner in dieser Weise hervorgehoben werden kann, dann ist klar, dass erst wenige Blutmartyrien, vielleicht nur das eine, vorgekommen sein können. Eine kleine Anzahl von Hinrichtungen war vollständig genügend, die Gemeinden in schwere Aufregung zu versetzen. Das ungeheuere Aergernis an den Prozessen war, dass die Verurteilungen erfolgten, weil die Christen sich weigerten, einem Menschen, dem Werkzeuge des Satans, göttliche Ehre zu erweisen. — Freilich scheint die äusserste Strafe, die Todesstrafe, keineswegs das einzige Uebel gewesen zu sein, das von den Behörden über standhafte Christen verhängt wurde. Die Apok selber lässt noch andere Arten von Strafen erkennen. In Betracht kommt dabei zunächst eine vorübergehende Entziehung der Freiheit: Siehe, der Teufel wird etliche von euch in's Gefängnis bringen, damit

[1] Vgl. zu dieser Forderung die Verhandlungen, die nach dem Pliniusbriefe vor dem Prokonsul stattfanden.

[2] Vgl. in den schon zitierten Stellen 20_4: τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων κτλ. 6_9 τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κτλ. Hinrichtung in der Arena scheint der Seher nicht zu berücksichtigen.

ihr geprüft werdet, und ihr werdet bedrängt sein zehn Tage lang, heisst es im Sendschreiben an die Smyrnäer[1]. Eine andere Strafe ist die der Verbannung. Sie scheint den Seher selbst betroffen zu haben: Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der Trübsal und dem Königtum und der Geduld in Jesus, war auf der Insel, die Patmos heisst, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen[2] (1 9).

Die im Voranstehenden gegebenen Daten erschöpfen, was von der Verfolgung der Christen unter Domitian bekannt ist: eine Anzahl römischer Christen wurde wegen Abfall vom nationalen Glauben, wegen ἀθεότης hingerichtet (Dio), in den asiatischen Provinzen erfolgten Todesurteile wegen Zugehörigkeit zur Christengemeinde, ohne dass wir genauer anzugeben vermöchten, was das Verbrechen war, das den Spruch der Behörden veranlasste (I Petr), in der Provinz Asien endlich wurde gegen Christen eingeschritten, weil sie sich weigerten, an dem von den Provinzialen sehr eifrig betriebenen Kaiserkult teilzunehmen, einzelne Hinrichtungen kamen vor (Apok).

Ueber Christenprozesse während der kurzen Regierung Nervas liegen keine positiven Nachrichten vor. Hingegen stehen aus der Zeit Trajans zwei äusserst wertvolle Dokumente zur Verfügung, die über die Stellung der römischen Staatsgewalt zum Christentum Aufschluss geben: der Brief des Plinius an Trajan und die Antwort des Kaisers auf die Anfragen des bithynischen Statthalters (Plinii jun epist X 96 f.).

Dem Pliniusbriefe, im Jahre 112, vielleicht 113, geschrieben, ist folgender Sachverhalt zu entnehmen: In Bithynien, wo Plinius Statthalter war, hatte das Christentum sich weit ausgebreitet. Leute jeden Alters und jeden Standes, beiderlei Geschlechts, in den Städten und

---

[1] 2 10; freilich wird gleich darauf mit den Worten: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass die Gefängnisstrafe in Todesstrafe übergeht. Aber das ist nach dem Zusammenhang des Textes nur eine Eventualität. Die meisten der „Geprüften" sollen doch wohl nach der Haft, und zwar keiner langen, frei kommen. Höchstens das wäre zu bedenken, ob nicht etwa die im Texte erwähnte Einsperrung nur die Untersuchungshaft bedeutet.

[2] 1 9: ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Die richtige Erklärung der Stelle ist die, dass der Seher eine Zeit lang auf die Insel Patmos verbannt war. Die asiatischen Behörden hatten ihn, den Ausländer (Palästinenser), auf die kleine und dünnbevölkerte Insel abgeschoben, weil er durch hervorragende Anteilnahme an der abergläubischen und aufregenden Verkündigung der Christianer lästig geworden war. Selbst er, ein Haupt der asiatischen Christenheit, ist nicht durch Tod, sondern nur durch Verbannung unschädlich gemacht worden.

auf dem flachen Lande, hatten sich der neuen Religion angeschlossen[1]. Bei dieser grossen Verbreitung des Christentums konnten die Gemeinden natürlich nicht im Verborgenen bleiben, und eine Anzahl von Christen wurde beim Statthalter angeklagt, ohne dass ausdrücklich gesagt würde, wie die Anklagen substantiiert wurden[2]. Plinius wusste wohl, dass Christsein etwas Strafbares war, er selber aber hatte keine genaue Kenntnis davon, wie das Coercitivverfahren gegen die Christen zur Anwendung gebracht wurde[3]. Er schlug folgendes Verfahren ein. Die betreffenden Angeklagten, offenbar angesehene Glieder der Christengemeinden, liess er vorführen und fragte sie, ob sie Christen wären. Alle oder doch die meisten bekannten ihr Christentum. Er fragte sie nochmals und ein drittes Mal, indem er sie zugleich mit Hinrichtung bedrohte. Die Standhaften verurteilte er kraft seiner administrativen Coercitivgewalt zum Tode, die römischen Bürger unter ihnen bestimmte er zum Transport nach Rom, damit dort der Kaiser über sie entscheide. Was eigentlich strafbar an den Christen sein mochte, untersuchte er gar nicht weiter: der Starrsinn und die unbeugsame Hartnäckigkeit der Angeklagten, denen er die Verleugnung nahe legte und leicht machte, um sie freizusprechen, verdiente schon an und für sich schwere Strafe[4]. Die Angeklagten, die ihr Christentum verleugneten, wenn sich solche fanden, wird er freigelassen haben.

Bald nach diesen ersten Verurteilungen war der Statthalter genötigt, eine zweite Untersuchung einzuleiten. Er erhielt eine anonyme Anklageschrift, die eine grosse Anzahl von Christen zur Anzeige brachte. Plinius forderte die Angeklagten vor. Die Standhaften unter ihnen wird er wieder zum Tode verurteilt haben, was er freilich nicht ausdrücklich sagt. Ein Teil der zur Verantwortung gezogenen leugnete die Anklage ab: sie seien keine Christen, seien auch niemals welche gewesen. Zur Erhärtung ihrer Behauptungen nahmen sie vor dem Statthalter einige Handlungen vor, zu denen sich „wahre Christen" niemals verstehen konnten: sie riefen die Götter (natürlich die des römischen Staates) an, spendeten Wein und Weihrauch vor dem Bilde des Kaisers und verfluchten Christus. Diese Leute liess Plinius frei. Andere, die die Anklageschrift nannte, bekannten zuerst ihr

[1] Vgl. oben S. 54 f.

[2] ... qui ad me tamquam Christiani deferebantur (ep X 96 2).

[3] cognitionibus de Christianis interfui nunquam (1).

[4] Ueber dieses sein erstes Verfahren gegen die Christen berichtet Plinius in seinem Briefe 3—4a. vgl. dort besonders: perseuerantes duci jussi. neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

Christentum, verleugneten es aber gleich danach: sie seien früher Christen gewesen, hätten es aber aufgegeben, die einen seit drei Jahren, die anderen seit noch längerer Zeit, einige sogar vor zwanzig Jahren. Auch nahmen sie wie die zuvor erwähnten vor den Bildern des Kaisers und der Götter den Akt der supplicatio vor und fluchten Christus. Ueber ihr Verhalten zur Zeit ihres Christseins gaben sie Aufschlüsse, die den Statthalter davon überzeugten, dass sie auch in jener Zeit nichts Schlechtes begangen hatten. Sie beteuerten, dies sei die Summe ihrer Schuld oder ihres Irrtums gewesen, dass sie gewohnt waren, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, Christus als einem Gotte Lieder zu singen, und sich mit einem Schwure nicht zu irgend einem Verbrechen zu verpflichten, sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, anvertrautes Gut nicht abzuleugnen. Dann seien sie auseinandergegangen und seien wieder zusammengekommen zur Mahlzeit, und zwar zu gewöhnlicher und harmloser, doch damit hätten sie aufgehört, nachdem Plinius im Auftrage des Kaisers ein Edikt veröffentlicht hatte, das die Hetärien, die Genossenschaften, verbot[1]. Um dahinter zu kommen, ob diese Schilderung von der Harmlosigkeit des Christentums auf Wahrheit beruhe, liess Plinius zwei Sklavinnen, die bei den Christen die Stellung von Diakonissen innehatten, auf die Folter spannen. Auch ihre Aussagen liessen ihn nichts direkt Schändliches und Gefährliches bei den Christen erkennen, nur verschrobenen und unmässigen Aberglauben (superstitionem prauam immodicam: s).

Für Plinius erhoben sich bei diesem Stande der Untersuchung einige Bedenken. Zwar darüber, dass die hartnäckigen Bekenner zu bestrafen seien, war er keinen Augenblick unschlüssig. Aber kamen für die einzelnen Gattungen der Bekenner nicht verschärfende oder mildernde Umstände in Betracht? War der gereifte und verständige Mann nicht schwerer zu bestrafen als die leicht zu beschwatzende Frau oder das unselbständige Kind? Weiter: durften diejenigen, die bekannten, Christen gewesen zu sein, ihr Christentum aber bereuten und abschworen, frei ausgelassen werden? Man verzieh doch auch andern reumütigen Uebeltätern ihr Vergehen nicht schlechthin. Endlich: was war denn eigentlich an den Christen strafbar: genügte der Name, das Christsein an sich, oder mussten den Christen bestimmte Frevel-

[1] Ueber die zweite Reihe von Christenprozessen wird von Plinius in s—r berichtet. — Das Genossenschaftswesen war seit Cäsar bei der Regierung schlecht angeschrieben, weil auch eine an sich harmlose Genossenschaft zu leicht in einen politischen Klub ausartete.

taten nachgewiesen werden, die mit dem Namen zusammenhiengen, also etwa blutschänderische Wollust oder Kindermord, Anklagen, die das Volk gegen die Christen aussprach, die aber freilich Plinius bei seiner Untersuchung nicht bestätigt fand? Das waren die drei Fragen[1], die Plinius dem Kaiser zur Entscheidung unterbreitete.

Des Kaisers Antwort ist kurz und klar. Er billigt im ganzen das Vorgehen des Plinius. Eine allgemein und schlechthin gültige Regel, nach der beim Urteilsprechen zu verfahren ist, gibt es nicht: es muss also in den einzelnen Fällen Rücksicht auf erschwerende und mildernde Umstände genommen werden. Aufzusuchen (wie Räuber und andere Verbrecher, auf die zu fahnden, Pflicht jedes Statthalters war) sind die Christen nicht. Werden sie angeklagt und ihres Christseins überführt, so sind sie zu strafen, wobei natürlich, wie überhaupt beim administrativen Strafverfahren, die Art und Höhe der Strafe dem Ermessen des Beamten anheimgestellt ist. Dabei geht aber derjenige, der sein Christentum mit Wort und Tat verleugnet, straffrei aus, mag sein vergangenes Leben ihn auch noch so sehr des Christentums verdächtig erscheinen lassen: die uenia ex poenitentia wird damit uneingeschränkt festgesetzt. Als Tatverleugnung ist das Opfer an die römischen Götter anzusehen: auf Opfer vor seiner eigenen imago scheint Trajan anders als Domitian keinen Wert zu legen. Nur an einem Punkte rektifiziert der Kaiser den Statthalter: Plinius hatte seine zweite Untersuchung auf eine anonyme Anklageschrift hin eingeleitet. Trajan bestimmt: anonyme Anzeigen sind, wie bei jedem andern Untersuchungsverfahren, so auch hier, grundsätzlich nicht zu berücksichtigen: man stellt sonst ein sehr schlechtes Beispiel auf (weil nämlich das Delatorenunwesen dadurch begünstigt wird) und verstösst gegen die Grundsätze des modernen Regimes[2]. Damit ist für den von Plinius vorgelegten Einzelfall die Sache dahin entschieden, dass einmal das Christ-

[1] s: nec mediocriter haesitaui (1) sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, (2) detur paenitentiae uenia an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, (3) nomen ipsum si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

[2] Der Wortlaut des kurzen, hochwichtigen Reskripts ist: Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in uniuersum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negauerit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamuis suspectus in praeteritum, ueniam ex paenitentia impetret. Sine auctore uero propositi libelli <in> nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.

sein als solches administrativ zu bestrafen ist. Die Verweigerung des Staatskultes ist nach Trajans Bestimmung die Substanz des Vergehens, diese Verweigerung hängt nach den Erfahrungen der römischen Behörden untrennbar mit dem wirklichen Christsein zusammen. Besondere schwere Verbrechen brauchen den Christen nicht erst nachgewiesen zu werden, der Name an sich genügt. Andrerseits wird aber in weitgehender Milde bestimmt, dass die Christen doch nicht von Staatswegen aufzusuchen, sondern dass sie nur auf ausdrückliche, vom Namen des Anklägers gedeckte Anzeige hin vorzuladen seien, und dass Verleugnung des Christenglaubens ohne weiteres den angeklagten Christen straflos ausgehen lasse. Auf den ersten Blick springt der Widerspruch des Reskripts in die Augen: O notwendig verworrener Spruch; er will nicht, dass man sie aufsuche, weil sie unschuldig seien, und befiehlt, dass man sie strafe, weil sie schuldig seien; er schont und wütet, er verzeiht und verdammt, so hat schon Tertullian die kaiserliche Entscheidung kritisiert (Apol 2). Es ist indes nicht schwer zu erkennen, woher dieser Widerspruch kommt: Trajan will das Christentum nicht grundsätzlich freigeben. Ihm, ebenso gut wie seinem Statthalter, muss die eigensinnige Weigerung der Christen, den einmaligen, scheinbar so geringfügigen Akt des Supplicierens vorzunehmen, als strafwürdige Hartnäckigkeit, als verdammliche Insubordination vorgekommen sein. Sodann war es die Rücksicht auf die bisher von der Regierung eingehaltene Gepflogenheit, die es ihm nahelegte, keine Neuerung vorzunehmen und das Christentum für straflos zu erklären. Aus dem Briefe des Plinius selber ist zu erkennen, dass das Verfahren der coercitio eine bekannte Massregel der Administrativbeamten gegen die Christen war. Mit der Entschuldigung: ich bin niemals bei Untersuchungen über Christen dabei gewesen, deswegen weiss ich nicht, was und wieweit bestraft wird, und wie die Untersuchung geführt wird, beginnt Plinius die Darlegung seiner Zweifel. Seit Neros Tagen bestand die Unsicherheit der Christen — sie wurden meist ignoriert, konnten aber immer zur Verantwortung herangezogen werden — und von der jahrzehntelang geübten Praxis wollte der Kaiser nicht abweichen. In diesem Verhalten muss ihn endlich auch noch die Rücksicht auf die Stimmung der Volksmassen bestärkt haben, die den Christen mit fanatischem Hasse gegenüberstanden. Die Anklagen, die bei Plinius gegen die Christen eingebracht wurden, gingen aus den Kreisen der Provinzialbevölkerung hervor. Es mochte dem Kaiser politisch unklug erscheinen, den Volksmassen in den Städten des Ostens, die freiwillig und aufs prächtigste den Kult der diva Roma und der Kaiser betrieben, die selber die Bestrafung der gottlosen und staatsfeindlichen Christen

verlangten, durch energischen Schutz dieser entgegenzutreten. Andrerseits freilich konnte sich die Einsicht des Kaisers nicht der Erkenntnis verschliessen, dass die Scheusslichkeiten, die flagitia, die man den Christen nachsagte, ganz unbegründet waren, dass das Christentum auch keineswegs staatsgefährlich war. Weil Trajan die moralische und politische Harmlosigkeit der Christen erkannte, entschied er, sie seien nicht aufzusuchen, und der Angeklagte, der sein Christentum durch einmaliges Opfer an die Götter des Staates verleugne, sei ohne weitere Untersuchung nach etwa begangenen früheren Missetaten frei zu lassen.

Das Reskript Trajans sollte keine allgemein gültige Entscheidung sein. Es war die Lösung eines Einzelfalles und war an den Statthalter einer einzelnen Provinz gerichtet. Dennoch hat dieser Erlass in der Folgezeit eine sehr grosse Bedeutung erlangt: er ist im allgemeinen die Norm geworden, nach der das römische Beamtentum bis zu der grossen Christenverfolgung unter Decius seine Entscheidungen bei Verhandlungen gegen Christen traf. Der Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius wurde bald veröffentlicht, und auf diese Weise kam Trajans Reskript zur weitesten Kenntnis und wurde zur herrschenden Regel, da es klare und einfach zu handhabende Vorschriften enthielt, und da das in ihm geforderte massvolle und doch nicht zu nachgiebige Verfahren den Anschauungen der Kaiser und des aufgeklärten Beamtentumes entsprach.

Von christlicher Seite stehen wenig Nachrichten über Martyrien zur Zeit Trajans zur Verfügung. Das einzige Martyrium, das mit ziemlicher Sicherheit in die Zeit Trajans fällt, ist das des antiochenischen Bischofs Ignatius. Leider ist über die Vorgänge, die zur Verurteilung des Ignatius führten, sehr wenig zu erfahren. Die einzige Quelle, die in Betracht kommt, der Zyklus seiner sieben Briefe, gibt ausserordentlich wenig Material an die Hand, das den Hergang des Prozesses erkennen lehrte. Ignatius ist in Antiochien zum Tode verurteilt worden, und er wird, während er die Briefe schreibt, von zehn Soldaten geleitet, nach Rom gebracht. Er erwartet seine Verurteilung nicht erst für die Zukunft, sondern das Leben ist ihm bereits abgesprochen worden, und auch die Art seiner Hinrichtung ist schon bestimmt: er soll von den Tieren in der Arena zerrissen werden[1]. Weiter geht aus gelegentlichen Aeusserungen der Briefe hervor, dass die Ge-

[1] Die Situation, in der sich Ignatius befindet, geht am deutlichsten aus seinem Römerbriefe hervor. Sein Martyrium im Zirkus ist sicher, wenn es die Römer nicht hintertreiben; vgl. aber auch weiter Eph 1 2 (ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι); Trall 3 3 (ὢν κατάκριτος); 10; Smyrn 4 2 u. a. m.

meinde von Antiochien als ganze durch die Verfolgung zu leiden gehabt hat. Nur ist nicht zu erkennen, wie weit die Drangsalierungen gingen. Dass ausser der Verurteilung des Ignatius noch andere stattfanden, ist unwahrscheinlich. Man müsste dann erwarten, dass Ignatius diese Tatsache ausdrücklich erwähnte. Das Einzige, was gesagt wird, ist dies: auch nach der Verurteilung und Wegschaffung des Bischofes hat die Gemeinde zu leiden gehabt; erst in Troas erfährt Ignatius, dass die syrische Kirche wieder Frieden habe [1]. Die Verfolgung ist eine eng umgrenzte gewesen. Der Arm des Staates hat nur in die Gemeinde von Antiochien und allenfalls in diese oder jene von den nächsten Nachbargemeinden hineingegriffen. Die Gemeinden Asiens, mit denen Ignatius auf seiner Todesfahrt in Fühlung tritt, leben im tiefsten Frieden und in ungestörter Sicherheit: sie oder ihre Abgesandten dürfen mit dem Verurteilten ungehindert verkehren. Kein Wort der Briefe verrät auch, dass in der jüngsten Vergangenheit ein Sturm über die asiatischen Gemeinden hingebraust ist, oder dass Wolken aufsteigen, die für die Zukunft Unheil verkünden. Es hat demnach eine örtlich ganz beschränkte kurze Verfolgung der antiochenischen Gemeinde stattgefunden. Sollen die spärlichen Nachrichten darüber, die eben zusammengestellt wurden, durch Vermutungen zu einem lebendigeren Bilde ausgestaltet werden, so wird es vielleicht erlaubt sein, aus späterer Zeit die Bedrängnis der smyrnäischen Gemeinde, wie sie das Martyrium des Polykarp schildert, zur Illustration heranzuziehen. Die Volksmenge verlangt ungestüm Bestrafung der Christen, Schuldige werden vor den Statthalter geschleppt, aber ihre Bestrafung genügt der aufgeregten Wut des Volkes nicht, das nach einem grösseren Opfer verlangt. Leicht gelingt es, das Haupt der Verhassten, den Bischof, zu fassen. Die Verurteilung Polykarps, nach den Vorschriften des trajanischen Reskripts erfolgend, wirkt beruhigend auf die Volkserregung, die bald danach sich wieder verläuft.

Die Hinrichtung der bithynischen Christen durch Plinius und die Bedrückung der antiochenischen Gemeinde sind die beiden ausführlicheren Daten, die über Verurteilung von Christen durch die Staatsgewalt in der Zeit der trajanischen Regierung bekannt sind. Siehe

[1] Vgl. die gelegentlichen Angaben an den Briefschlüssen: Eph 21; Magn 1 (εἰς τὸ ἀξιωθῆναι τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν θρασισθῆναι); Trall 13; Röm 9 (μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται). Der Philad-, Smyrn-, Pol-brief ist von Troas aus geschrieben; Philad 10 (ἀπηγγέλη μοι, εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας); Smyrn 11 (. . . . εἰρηνεύουσιν καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος, καὶ ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωμάτιον); Pol 7 1 (ἐπειδὴ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν).

waren es keineswegs die einzigen Fälle ihrer Art. Der Brief des Polykarp an die Philipper lässt erkennen, dass mindestens von Philippi, vielleicht aber auch schon von Neapolis oder selbst Troas ab, die Begleitmannschaft des Ignatius ausser dem antiochenischen Bischof noch mehrere andre verurteilte Christen zur Fortschaffung nach Rom mitbekam, von denen zwei, Zosimus und Rufus, mit Namen genannt werden (1 1, 9 1 f., 13 2). Woher kamen sie? Aus Asia sicher nicht, vielleicht aus Bithynien, vielleicht aus einer andern kleinasiatischen Provinz. Ignatius selber weiss, dass bereits Christen den Tieren des Zirkus vorgeworfen wurden (Röm 5 2), er nennt Ephesus die Durchgangsstelle für die verurteilten Christen, die aus dem Osten nach Rom transportiert werden (Eph 12 2). Auf Verurteilungen unter Trajan mag sich manche Angabe aus den Gesichten und den Gleichnissen des Hermas beziehen[1], die Verfolgungen erwähnt, der aber keine konkreten Angaben über den Hergang, die Ausdehnung, den Ort der Bedrückungen zu entnehmen sind. In einer Reihe von Städten seien unter Trajan infolge von Volkstumulten Verurteilungen vorgekommen, berichtet ferner Euseb[2].

Die Rücksicht auf die Volksstimmung war für die römischen Beamten das Hauptmotiv, das sie zum Einschreiten gegen die Christen bewog. Das sagt die eben angedeutete Eusebstelle, das hat die Untersuchung des trajanischen Reskripts und seiner Vorgeschichte gezeigt. Von allen Kaisern bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts hat es nur einer unternommen, ohne Rücksicht auf die Volksstimmung, die Unschuld der Christen grundsätzlich auszusprechen. Das war Hadrian. Das Dokument, worin er dies tat, ist wieder ein Reskript, an Minucius Fundanus, den Prokonsul von Asien, gerichtet. Die unruhige, christenfeindliche Bevölkerung der Provinz Asien verlangte in Zusammenrottungen mit lauten Bitten und wilden Zurufen von den römischen Beamten die Bestrafung der Christen. Die Beamten gaben leicht nach. Einer von ihnen, Serennius Granianus, der etwa 123/24 Prokonsul von Asien war, berichtete indessen über dies Verhalten der Provinzialen nach Rom an den Kaiser. Die Antwort des Kaisers ging nicht mehr an Serennius Granianus, sondern an seinen eben genannten Nachfolger, der im Jahre darauf Asien verwaltete[3]. Der Kaiser verbietet in dem

[1] Die Stellen im Folgenden S. 105, Anmerk. 1.

[2] KG III 32 1: μετὰ Νέρωνα καὶ Δομετιανὸν κατὰ τοῦτον οὖ νῦν τοὺς χρόνους ἐξετάζομεν, μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων τὸν καθ' ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆναι διωγμόν, vgl. auch 33 1: τοσοῦτός γε μὴν ἐν πλείοσι τόπος ὁ καθ' ἡμῶν ἐπετάθη τότε διωγμός κτλ.

[3] Der Text des Reskripts ist erhalten am Ende der ersten Apologie Justins (c. 68). Euseb (KG IV 8 8) hat das Reskript am Ende der Schrift Justins noch

Reskript, die formlosen Anklagen der wütenden Volksmengen, die mit Bitten und Schreien die Beamten zum Einschreiten gegen die Christen auffordern, anzunehmen. Es dürfen nur ordnungsgemässe Anklagen vor den Statthalter gebracht werden. Wird den Christen nachgewiesen, dass sie irgend etwas wider die Gesetze gefehlt, irgend ein bürgerliches Vergehen begangen haben, so hat der Statthalter gegen sie einzuschreiten. Unnachsichtlich aber soll er den Verläumder, der gegen die Christen unwahre Beschuldigungen vorbringt, mit der gesetzlichen Strafe treffen. Der Kaiser will es nicht dulden, dass Unschuldige leiden und Verleumder ungestraft Gelegenheit zum Ausüben ihrer Ränke haben[1].

Hadrian ist mit diesem Erlasse, wenn die vorgetragene Deutung richtig ist, dem Christentum sehr entgegengekommen. Er hat es tatsächlich freigegeben. Denn wenn selbst eine so gewissenhaft und umfassend geführte Untersuchung wie die des Plinius keine Schandtat der Christen entdecken konnte, dann werden es auch die asiatischen Provinzialen schwerlich gewagt haben, mit Anklagen gegen die Christen hervorzutreten. Unsicher ist nur, wie weit und wie lange das Reskript Hadrians in Geltung stand. Es war ebensowenig wie Trajans Verfügung von Haus aus eine allgemeine, für alle Provinzen erlassene Massregel. Sicher ist, dass es die Regierungszeit Hadrians nicht überdauerte: nach Hadrian kehrten auf jeden Fall die Kaiser und die Beamten zu dem von Trajan bestimmten Verfahren zurück. Aber selbst für die Regierung Hadrians muss die allgemeine Geltung des Reskripts in Frage gestellt werden, wobei auf folgende Daten zu achten ist. Der grösste Teil des Hermashirten ist unter Hadrian entstanden. Hermas spielt

in lateinischer Sprache gelesen. Er gibt eine Uebersetzung ins Griechische, die später in der Justinüberlieferung den Originaltext verdrängte. Doch ist der ursprüngliche lateinische Wortlaut höchst wahrscheinlich in der lateinischen Uebersetzung des Euseb, die Rufin anfertigte, erhalten. Zweifel an der Echtheit des Reskripts sind nicht so sehr am Platze als Bedenken hinsichtlich seiner richtigen Auslegung. Vgl. die nächste Anmerkung.

[1] Die wichtigsten Sätze des Reskripts lauten: ... ut pro tribunali eos (sc. die Christen) in aliquo arguant (sc. die Provinzialen), hoc eis exequi non prohibeo. precibus autem in hoc solis et adclamationibus uti eis non permitto ... si quis igitur accusat et probat aduersum leges quicquam agere memoratos homines, pro merito peccatorum etiam supplicia statues. illud mehercule magno opere curabis, ut si quis calumniae gratia quemquam horum postulauerit reum in hunc pro sui nequitia suppliciis seuerioribus uindices. Leider ist die im Texte vorgetragene Uebersetzung und Deutung des Briefes nicht ganz sicher. Man kann fragen, ob nicht doch das Religionsvergehen, wie es im Reskript Trajans substantiiert wird, unter den Begriff des aduersum leges quicquam agere fällt.

so oft auf Verfolgung, Verleugnung, Standhaftigkeit an[1], dass man schwer damit auskommt, alle diese Hinweisungen auf Erfahrungen zurückzuführen, die die Christen unter Trajan gemacht hatten. Weiter sah sich Quadratus genötigt, dem Kaiser Hadrian, als dieser sich in Athen aufhielt, eine Schutzschrift, das älteste nachweisbare Stück christlicher Apologetik, zu überreichen. Das Jahr 125/26 oder gar erst 129/30[2] kommt als Zeitpunkt der Ueberreichung in Betracht, für jeden Fall ein Termin, der hinter dem Reskript an Minucius Fundanus liegt. Auch II Clem, ebenfalls erst unter Hadrian entstanden, berücksichtigt an verschiedenen Stellen die Gefahr des Martyriums und fordert auf, ihr mutig Stand zu halten[3].

b) Die Stellung der Christen zum Staatswesen.

Die voranstehenden Ausführungen haben gezeigt, wie schon unter Nero, entschiedener und anhaltender seit dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, unter Domitian, Trajan, vielleicht auch Hadrian, Verurteilungen und Hinrichtungen von Christen vorkamen. Mit welcher Gesinnung gegen den Staat, dessen Beamten die Verurteilungen aussprachen, dessen Kaiser die Normen dazu aufstellten, erfüllten die neuen Erfahrungen die Angehörigen der christlichen Gemeinden? Die Frage, wie der Staat zu beurteilen sei, die schon in den Zeiten der neronischen Verfolgung, ja noch früher aufgetaucht war, wurde lauter und dringender, und in christlichen Schriften, die unter Domitian und später entstanden, findet sich mancherlei, was Antwort auf diese Frage bringt. Dabei sind in den Anschauungen über das Wesen des Staates und die Stellung der Christen zu ihm zwei Arten der Beurteilung festzustellen. Bei der einen wird, auch noch nach den neuen bitteren Erfahrungen seit Domitian jene Hochschätzung des Staates festgehalten, die Paulus zuerst für die Christengemeinden formuliert hatte: es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre; wo sie ist, ist sie von Gott angeordnet (Rm 13 1, überhaupt 1–7). Der Staat gilt als von Gott herstammende Einrichtung. Gott ist es, der den Kaisern zu Rom die Macht gegeben hat, und der sie das Weltregiment führen lässt. Dieser Beurteilung steht eine ganz andersartige entgegen, nach der der Staat eine Organisation teuflischer Kräfte ist. Die Frage, woher hat der Kaiser seine Macht, wird dahin beantwortet: der Satan hat sie ihm gegeben, und

[1] Vgl. vis I 4 2, II 2 2, 7 f., 3 2 ff., III 6 5; sim I 5 f., VI 2 5, VIII 6 4, 8 2 ff., 10 2 f., und eine Reihe von Stellen in der langen sim IX: 19 1. 3, 21 3, 26 3. 6, 28 4.

[2] Die Angabe zu errechnen aus Euseb Chron ed Schoene II S. 166 f. und aus KG IV 3 1. Hadrian war in den angegebenen Jahren in Athen.

[3] Vgl. 4 4, 5 1 ff., 10, 17 7.

was der Kaiser und der Staat tun, ist im Dienste des Satans getan.

Vertreter der in der paulinischen Linie sich haltenden Anschauung ist vor allem und am reinsten der Verfasser des I Petrusbriefes. In diesem Schreiben finden sich, in deutlicher Anlehnung an die Darlegungen des Paulus von Rm 13, längere Mahnungen und Ausführungen über die Stellung des Christen zum Staate. Gefordert wird schlechthin der Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung, und zwar um Gottes willen, der jede menschliche Ordnung gesetzt hat und von den Christen Gehorsam ihr gegenüber verlangt. Unter den menschlichen Ordnungen muss an erster Stelle der Staat erwähnt werden: dem Kaiser und den Beamten haben sich die Christen zu fügen. Zweck des Staates ist es, das Recht zu schützen, das Unrecht zu rächen. Die Statthalter werden vom Kaiser in die Provinzen geschickt, zur Bestrafung der Bösewichte, zum Lobe der Guten. Man muss Gott fürchten und den Kaiser ehren, das eine fordert das andere, und wer Gott fürchtet, wird auch den von ihm gesetzten Kaiser ehren (I Petr 2 13 f. 17). Der Verfasser spricht demgemäss das gute Zutrauen aus, dass die kaiserlichen Beamten den Christen gegenüber immer Recht und Gerechtigkeit ausüben werden. Dann kann es nicht fehlen, dass die Untersuchungen und Prozesse, die den Christen vor der Obrigkeit angehängt werden, zu Ehren der Beklagten ausgehen. Törichte und unverständige Leute treten mit Verleumdungen und Anklagen gegen die Christen auf, aber die weisen und gerechten Beamten werden schon die Wahrheit einsehen, die Klagen abweisen, und so wird jenen unverständigen Leuten das Maul gestopft (3 15 f.). Nun kann freilich auch der Verfasser des Briefes nicht leugnen, dass die Christen von der Staatsgewalt verurteilt werden, selbst wenn ihnen weder Mord noch Diebstahl oder sonst ein Frevel nachgewiesen ist. Was dann? Wie ist die Obrigkeit, wenn sie die Christen verurteilt, anzusehen? Auf diese Frage weiss der Brief keine klare Antwort mehr, sondern er begnügt sich einfach damit, die Christen anzuweisen, in diesem Falle ruhig und geduldig zu leiden. Leiden ist zuträglich; Christus hat auch gelitten; wer leidet, sündigt nicht mehr; das Gericht fängt an beim Hause Gottes, und wenn die Christen schon leiden müssen, wie wird erst das Ende jener sein, die dem Evangelium Gottes ungehorsam sind (vgl. 3 14. 17 f. 4 1. 12—19). I Petr löst das Problem gar nicht, wieso denn der Staat, dessen Beamten die Hüter des Rechts sind, Christen verurteilen kann, er verschiebt es nur etwas: Spricht die Obrigkeit den vorgeführten Christen frei, so tut sie, was sie muss und soll, und beweist damit, dass sie die Hüterin der Ordnung ist. Verurteilt sie ihn, dann muss der betreffende Christ eben leiden, weil es Gott so gewollt hat. Der Brief vermeidet aber, obwohl er ein für den innern

Gebrauch der Gemeinde bestimmtes Schriftstück ist, jede ausdrückliche absprechende Beurteilung der Staatsgewalt.

I Petr ist der deutlichste Vertreter der eben gezeichneten loyalen Haltung; in nicht so entschiedener Form sprechen indes auch noch andere Schriftstücke ähnliche Forderungen wie die in I Petr 2 13 ff. aufgestellten aus. Der Titus der Pastoralbriefe wird ermahnt, seine Gemeinde daran zu erinnern, der obrigkeitlichen Gewalt untertan zu sein und zu gehorchen (Tit 3 1). Nicht zu übersehen ist weiter die Haltung einiger Erzählungsschriften, deren Entstehung in das nachapostolische Zeitalter fällt: neben dem Johannes- und Lukasevangelium, in denen eine Reihe von Zügen deutlich eine freundliche Beurteilung der Staatsgewalt verrät, kommt vor allem die Apostelgeschichte in Betracht. Einige ihrer Erzählungen nehmen sich wie Illustrationen zu dem Lobe der römischen Beamten in I Petr 2 14 aus. Durchwegs sind es die Juden, die als böswillige, verleumderische, christenfeindliche Hetzer erscheinen, aber die weisen und gerechten Richter, die Beamten des Staates erkennen rasch die Wahrheit und leihen ihre Gewalt nicht zur Bestrafung der unschuldig angefeindeten Christen, die nichts begehen, was gegen die Gesetze des Staates verstösst, was Gefängnis oder Tod verdienen könnte (vgl. 18 12 ff., 21 27 ff., 23 29, 25 18 f. 25, 26 31 f.).

Wie sehr man in den Gemeinden bemüht war, dem Staatswesen gegenüber eine loyale Haltung einzunehmen, zeigt auch aufs deutlichste eine Gepflogenheit des Gottesdienstes, die in den erhaltenen Quellen an einigen Stellen nachzuweisen ist: man hat im Gemeindegottesdienste für den Kaiser gebetet. Mit drei Stellen lässt sich diese Sitte belegen. Sie wird einmal in I Tim gefordert: So ermahne ich nun zu allererst zu tun Bitte, Gebet, Fürbitte, Danksagung für alle Menschen, für Könige und alle Grosse, dass wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit (2 1 f.). Eine analoge Forderung findet sich im Briefe des Polykarp an die Philipper: Bittet auch für Könige und Gewalthaber und Fürsten und für die, so euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes, auf dass euer Wachstum in jeglichem Dinge offenbar sei und ihr in jenem vollkommen seid (12 3). Von den Fürbitten, die an den beiden zitierten Stellen gefordert werden, ist ein Beispiel in dem Gebete am Schlusse von I Clem erhalten. Dort wird gegen Ende des Gebetes in den stärksten Ausdrücken Gottes Segen und Schutz auf die Obrigkeit herabgefleht, und die Fürbitte nimmt ein starkes Viertel des ganzen Gebetes ein: Gib Eintracht und Frieden uns und allen, die auf Erden wohnen, wie du sie unsern Vätern gabst, als sie dich heilig in Glauben und Wahrheit anriefen, und lass uns gehorsam sein deinem allmächtigen und herrlichen Namen und un-

sern Herrschern und Fürsten auf der Erde. Du, Herr, hast ihnen kraft deiner erhabenen und unsagbaren Macht die Königsherrschaft gegeben, auf dass wir der Majestät und Ehre, die du ihnen verliehen hast, inne werden und uns ihnen unterordnen, in nichts deinem Willen zuwider. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Wohlergehen, dass sie die Herrschaft, die du ihnen verliehen hast, ohne Fehl führen. Denn du, himmlischer Herr, König der Aeonen, giebst den Menschen Herrlichkeit und Ehre und Gewalt über das, was auf Erden ist. Richte du, Herr, ihren Sinn nach dem, was gut und wohlgefällig vor dir ist, damit sie in Frieden und Sanftmut die Herrschaft, die du ihnen verliehen hast, fromm führen und deiner Gnade teilhaftig werden [1]. Das Gebet für den Kaiser ist auch nach den schweren Erfahrungen, die die heranwachsende Kirche im 2. und im 3. Jahrhundert machen musste, in Uebung geblieben. Wir können vor den Bildern des Kaisers nicht opfern, aber wir beten für sein Wohl, ist eine Antwort, die in den Prozessakten der Märtyrer späterer Zeit öfters verzeichnet wird (vgl. Acta Apollonii 6, Acta Cypr 1 $_2$, Acta Dionysii bei Euseb VII 11 $_8$ u. a. m.)[2].

Wie sorgfältig auch in ihrer äussern Haltung die Christen bemüht waren, dem Staate und seinen Ordnungen Gehorsam zu leisten, dafür

[1] I Clem 60 $_4$—61 $_2$. Es scheint kein Zweifel zu sein, dass unter den ἄρχοντες und ἡγουμένοι, für die hier gebetet wird, der Kaiser und die Obrigkeit zu verstehen sind, nicht etwa, wie hie und da behauptet wird, die Träger des christlichen Gemeindeamtes. Ausdrücke wie ἐξουσία τῆς βασιλείας in 61 $_1$, und der Umstand, dass für die Betreffenden um ὑγεία, εἰρήνη, ὁμόνοια, εὐστάθεια gebetet wird (kein einziges spezifisch christliches Gut) schliessen jene Annahme aus. — Zu beachten ist an den 3 zitierten Stellen, I Tim 2 $_1$ f., Polyc ad Phil 12 $_3$, I Clem 60 $_4$ ff., dass sie alle nicht ohne ein gewisses Akumen sind. Man merkt es ihnen an, dass Verfolgungszeiten und bittere Erfahrungen hinter den Christen liegen. Darum wird I Tim 2 $_1$ f. gesagt, wir wollen für die Obrigkeit beten, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν . . .; Polykarp, der kurz zuvor den zum Tode ziehenden Ignatius gesehen hatte, nennt in einem Atem die reges et potestates et principes mit den persequentibus et odientibus vos und den inimicis crucis, so dass das Gebet für die Obrigkeit ihm zu einer praktischen Bewährung der Herrenvorschrift Mt 5 $_{44}$ wird. I Clem endlich, der nach Ausbruch der domitianischen Verfolgung in Rom geschrieben ist, bittet um die rechte Einsicht für die Obrigkeit: natürlich wenn die Machthaber die haben und κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (61 $_2$) leben, dann werden sie die Christen nicht verfolgen.

[2] Die Sitte, in den gottesdienstlichen Versammlungen für Kaiser und Obrigkeit zu beten, ist keine original christliche Gepflogenheit. Die Juden sind in dieser Anerkennung der bestehenden Staatsverhältnisse vorangegangen. In ihren Synagogen tat man Fürbitte für den Kaiser, und im Tempel zu Jerusalem wurden zur Zeit der ersten Kaiser täglich zwei Lämmer und ein Stier „für den Kaiser und das römische Volk" geopfert.

bietet der Christenprozess des Plinius ein konkretes, sehr belehrendes Beispiel. Die Christen von Bithynien und Pontus waren gewohnt, am Sonntag zweimal zusammenzukommen: vor Sonnenaufgang zu rein gottesdienstlicher Versammlung, und dann nochmals zu einer Versammlung mit gemeinsamem Mahle. Als Plinius nach Bithynien kam, liess er neben andern Massregeln auch ein Edikt anschlagen, das die gesetzlichen Bestimmungen über das verbotene Genossenschaftswesen in Erinnerung brachte. Die Christen gaben daraufhin ihre Versammlungen mit den gemeinsamen Mahlzeiten auf, weil diese keinen rein religiösen Charakter trugen, sondern geselliger Art waren und der Christengemeinde den Charakter einer verbotenen Genossenschaft gaben. Die religiösen Zusammenkünfte behielten sie bei, weil diese nach dem Gesetze gestattet waren[1].

Gehorsam gegen die Gesetze des Staates wurde den Gliedern der christlichen Gemeinden eingeschärft, in den Gemeindeversammlungen wurde für die Kaiser und die Machthaber im Staate gebetet, selbst in den Zeiten der Verfolgung vermieden es christliche Lehrer, absprechende Urteile über die Staatsgewalt zu fällen. Es ist darum keine Unwahrheit und keine Uebertreibung, wenn Polykarp vor dem Prokonsul von Asien bezeugt: es ist uns gelehrt worden, Behörden und Machthabern, die von Gott gesetzt sind, geziemende Ehrfurcht, so weit sie uns keinen Schaden bringt, zu erweisen (Mart Pol 10 2).

Wie ist die loyale Haltung der Christen, von der die angeführten Quellenstellen genügende Anschauung geben, zu beurteilen? Ist sie wirklich aufrichtig gemeint, und was für Zwecke verfolgt sie, soweit sie nur angenommen ist?

Ein gutes Teil dieser Haltung ist ohne Zweifel durch offizielle Apologetik veranlasst. Man stellt sich loyaler und ergebener dar, als man tatsächlich im Innersten empfindet, weil man nicht unbefangen sprechen will und darf, sondern den Blick nach aussen, auf die heidnischen Kreise, und nach oben, auf die Regierung, gerichtet hält. Den Vorwurf, Umstürzler, Feinde des Menschengeschlechts und der staat-

[1] Plin ep X 96 7: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua haeterias esse uetueram. Die oben gegebene Deutung dieser Worte auf das Aufgeben nur der Zusammenkünfte zu den gemeinsamen Mahlzeiten ist nicht ganz sicher. quod ipsum könnte sich auf die vorhergehende Doppelaussage über die beiden Zusammenkünfte beziehen. Aber soll man annehmen, die Christen hätten ihre sonntägliche Gemeindeversammlung aufgegeben, trotzdem sie bei dieser nicht gegen das Gesetz verstiessen? Eine Frage für sich ist dann weiter, was jene Gemeinden mit dem Herrenmahl anfingen, der eigentlichen Eucharistie, welche Form sie ihr gaben, um sie ohne Anstoss feiern zu können.

lichen Ordnung zu sein, beantworteten die Christen damit, dass sie für den Staat und seine Lenker beteten. Im Hintergrunde mag bei dieser loyalen Haltung der Wunsch geschwebt haben, religio licita zu werden, und, wenn nicht ausdrücklich so doch stillschweigend, stete Duldung zu erlangen. Und selbst wo dies nicht als Ziel vorschwebte, da waren die leitenden Männer in der christlichen Gemeinschaft doch so klug, einzusehen, dass staatsfreundliche Haltung, wenn sie auch nicht aus der entsprechenden Gesinnung hervorging, die beste Waffe war, sich dem Staate gegenüber zu decken, dass fanatisches trotziges Wesen die starke Hand des Staates zum Zermalmen der noch schwachen Gemeinschaft herausfordern musste. Die Zeit der Verfolgung war immer eine bitter schwere Zeit für die Gemeinde. Wenn sie auch einzelnen Gelegenheit gab, Standhaftigkeit und glühende Begeisterung zu zeigen und durch ihr Beispiel begeisternd auf träge und matte Glieder der Gemeinde zu wirken: im ganzen und grossen war Verfolgungszeit Zeit des Stillstandes und gewöhnlich auch des Rückganges, der schwersten, inneren Verstörung, der Unterbrechung des Gemeindelebens und seiner Aeusserungen, des verschüchterten Zusammenkriechens in den Winkeln, des Stillstehens der Propaganda. Ignatius ist für seine Person ein begeisterter Blutzeuge, aber er freut sich sehr, in Troas zu hören, dass seiner Gemeinde der Frieden wieder geschenkt sei. Die Verfolgung ist eben immer ein Uebel, und die Christen fürchten sich vor ihr, wenn auch der einzelne Märtyrer sein grausiges Los oft mit unheimlicher Freudigkeit erträgt. Darum traten die Führenden in den Gemeinden so nachdrücklich für eine besonnene Haltung ein.

Freilich darf andrerseits das loyale Verhalten der Christen nicht unterschätzt werden, indem es nur aus berechnender und sich verstellender Klugheit hergeleitet wird. Es hat doch vielen Christen nicht an der Einsicht und Wahrhaftigkeit gefehlt, die es ihnen möglich machte, die Fülle von Wohltaten, von Ruhe, Ordnung, Sicherheit an Leib, Leben und Eigentum zu ermessen, die die römische Verwaltung über die Provinzen brachte. Ein ruhiger, nüchtern blickender Mann, wie es gerade der Verfasser von I Petr ist, konnte unmöglich in engem Fanatismus den grossen Segen des römischen Staates und zwar besonders für die Christen verkennen. Wenn es nach der Stimmung der Provinzialbevölkerung gegangen wäre, so hätten die Christen noch unvergleichlich viel Schwereres erlebt, als ihnen tatsächlich widerfuhr. Im allgemeinen schützte sie der Arm des römischen Staates und hielt den Fanatismus der heidnischen Volksmenge, die oft von den Juden aufgehetzt war, im Zaume.

Die im Voranstehenden gezeichnete und gewürdigte Loyalitätsge-

sinnung war indes keineswegs die allein zu Tage tretende Stimmung der Christen gegen den Staat. Die Verstörung und Verurteilung der sich so unschuldig fühlenden „Gottesknechte“ wurde von den Christen nicht nur mit schweigendem Dulden und mit ostentativem Hervorkehren loyaler Gesinnung, mit Beten für die Ordnung des Staates und die Gesundheit der Kaiser beantwortet. Die Reaktion gegen die Bedrückung war ein glühender, fanatischer Hass, der einen wesenhaften Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und den Kräften, die im römischen Staate walteten, empfand, und der sich in blutigen Bildern den Untergang des verhassten Roms ausmalte.

Das klassische Denkmal dieser Stimmung ist die Apokalypse. Da erscheint der Staat als ein Werkzeug der uralten Schlange, des Drachen, der Teufel und Satan heisst, der aus dem Himmel geworfen ist und nun auf der Erde Krieg führt mit dem Samen des himmlischen Weibes, mit denen, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben (12 7—17). Der Drache hat dem Tiere, das aus dem Meere aufsteigt, das ist dem römischen Imperium, die Macht gegeben, so dass die ganze Erde den Drachen anbetet, weil er dem Tiere solche Macht gegeben hat, auch das Tier anbetet und spricht: wer ist gleich dem Tiere, und wer kann mit dem Tiere Krieg führen? Und die Bewohner der Erde machen dem Tiere Bildsäulen, und wer das Bild des Tieres nicht anbetet, wird getötet (13 1—15). Rom, die grosse und reiche Stadt, erscheint als das Weib im Scharlachgewande auf dem roten Tiere, als die grosse Hure an den vielen Wassern, als Babylon, die grosse, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde, die trunken ist von dem Blute der Heiligen und dem Blute der Zeugen Jesu (17 1—6). Jetzt geht es ihr wohl, und sie sitzt in Reichtum und Macht, aber schon ist die Zornesschale gehoben, die Sichel geschärft, die Kelter bereit, schon hört der Seher das Triumphgeschrei des Engels, der mit lauter Stimme ruft: Gefallen, gefallen ist Babylon, die grosse, und ward eine Behausung für Dämonen und ein Gefängnis aller unreinen Geister und Gefängnis aller unreinen und verhassten Vögel; schon vernimmt er das Jammern der Kaufleute und aller seefahrenden Männer, die klagen und heulen, weil ihnen niemand mehr die Pracht ihrer Waren abkaufen will, schon sieht er den starken Engel einen Stein, gross wie einen Mühlstein, ins Meer schleudern: so wird mit einem Schwung Babylon, die grosse Stadt, dahingeworfen und nicht mehr gefunden werden. Und die grosse Menge derer, die im Himmel sind, rufen: Hallelujah, das Heil und die Herrlichkeit und die Kraft gehört unserm Gott. Denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte; denn er hat gerichtet die grosse Buhlerin, dieweil sie die Erde verdorben hatte mit ihrer Buhl-

schaft, er hat an ihrer Hand das Blut seiner Knechte gerächt. Hallelujah, der Rauch von ihr steigt auf in alle Ewigkeit (18 1 –19 3). Der königliche Reiter, der Logos, auf weissem Pferde, zieht aus, seine Schlacht zu schlagen, die Heere des Himmels folgen ihm, und der Sieg ist ihm gewiss. Der Engel, der in der Sonne steht, ruft mit lauter Stimme allen den Vögeln zu, die im Mittelhimmel fliegen: kommt und versammelt euch zu dem grossen Mahle Gottes, um zu essen Fleisch von Königen, Fleisch von Obersten, Fleisch von Gewaltigen, Fleisch von Rossen und ihren Reitern, Fleisch von allen Freien und Knechten, Kleinen und Grossen. Das Tier wird bewältigt und mit ihm sein Diener, der Lügenprophet, und die beiden werden lebendig in den Feuersee geworfen, der mit Schwefel brennt (19 11—20).

Das ist eine gänzlich andere Stimmung gegen den Staat als jene, aus der die Mahnungen von I Petr fliessen. Der Staat wird hier in seinem Wesen feindlich beurteilt: er hat nichts mit Gott, mit Gerechtigkeit und Ordnung und Frieden zu tun, er ist das Werkzeug des Satans, Hinderer des Gottesreiches, er trinkt das Blut der gerechten Gottesknechte, und er muss vernichtet werden in grausigem Kampfe.

Freilich auch bei dieser hassglühenden Verwerfung des Staates liegt jeder Gedanke an Propaganda der Tat, an Revolution vollständig fern. Der Abschluss des Weltendramas ist vollkommen überweltlich. Gottes und seines Sohnes Sache ist es, den Krieg zu führen, der Logos und seine Helfer, die Engel der himmlischen Heerscharen werfen die Gegner nieder. Mit keinem Worte wird von den Christen verlangt, sie sollten helfend in das Gottesgericht eingreifen. Ausdrücklich warnt die Apok: Wer Gefangene macht, soll in Gefangenschaft wandern; wer mit dem Schwerte tötet, soll mit dem Schwerte getötet werden. Hier gilt es Geduld und Glauben der Heiligen (13 10). Dulden, Harren, Beten, den Herrn anrufen, das ist alles, was die Gläubigen tun können. Der ungestüme Bet- und Klageruf der Märtyrer unter dem Altare: Bis wie lange, heiliger und wahrhaftiger Gebieter, willst du nicht richten und rächen unser Blut an den Bewohnern der Erde (Apok 6 10), ist ein Widerhall des Gebetsrufes, der in den Versammlungen der Christen ertönt. Die Beurteilung des Römerstaates als eines Satanswerkes und dabei doch die ängstliche Vermeidung alles tatsächlich Revolutionären ist, ebenso wie das offizielle Gebet für den Kaiser, ein Erbe des Judentums: Pharisäerhaltung war es, zu hassen und doch zu dulden. Uns erscheint der glühende Hass, der doch nicht in Taten hervorbricht, als etwas Ungesundes und Unsympathisches, aber dass der Hass sich einstellte, war etwas vollkommen Naturgemässes, und die Zurückhaltung von Taten war einmal in einer Frömmigkeit begründet, die alles

auf Gott stellte, und sie war auf jeden Fall politisch sehr klug, denn sie bewahrte das Christentum vor ähnlichen furchtbaren Katastrophen, wie sie zwischen 66 und 134 über die Juden kamen.

Wie stark ist die Verbreitung der eben gezeichneten Stimmung in den Christenkreisen, und wie ist ihr Verhältnis zu der vorher gezeichneten loyalen Haltung zu denken? Die Apok ist das einzige Dokument, das deutlich und zusammenhängend die feindselige Beurteilung des Staates zum Ausdruck bringt. Aber es fehlt doch nicht an Anzeichen, die eine weitere Verbreitung jener Stimmung beweisen. Das unmittelbare Gefühl weiter Schichten in den Gemeinden der Verfolgung und in den Zeiten der Bedrängnis wird auf Seiten der Apok gestanden haben. Die Anschauungen der Apok von Staat und Kaisertum traten freilich nicht in den Gemeindeversammlungen zutage, wo grössere Kreise zusammenkamen, wo auch Leute anzutreffen waren, die erst halb und noch weniger gewonnen waren, unsichere Glieder, die vor den Behörden befragt, Verrat üben konnten. Die Apok ist ein Geheimbuch für die, die Ohren haben um zu hören, und die Weisheit besitzen um zu verstehen. In kleinen Kreisen, in Konventikeln, die in Winkeln zusammenkamen, hörte man die Vorlesung dieses Buches an, erbaute man sich auch an andern, neu geschauten oder vom Judentum übernommenen Apokalypsen, die ähnliche Stimmungen gegen den Staat atmeten. In diesen Winkelversammlungen wurde der Hass gegen den Staat gepflegt, dort hat man auch sicher nicht für den Kaiser gebetet, wie es in den Gemeindeversammlungen geschah.

Von diesen kleinen im Winkel zusammenkommenden Kreisen aus wurde die Stimmung des Hasses gegen den Staat auch in weiteren Schichten der Gemeinde genährt, sie war dem klugen Hervorkehren von Loyalität und Ergebenheit gegenüber die vorherrschende Stimmung. So geschlossen und wuchtig wie in der Apok tritt sie freilich nirgends sonst hervor, aber gelegentliche Beobachtungen, die an manchem altchristlichen Schriftstück zu machen sind, und allgemeine Ueberlegungen sprechen für ihre weite Herrschaft. Der I Petr, der so eindringlich zum Gehorsam und zur Ehrfurcht den Ordnungen des Staates gegenüber ermahnt, ist laut seiner Unterschrift (5 13) aus Babylon geschrieben. Diese Bezeichnung für Rom hat der Verfasser nicht erfunden, sie stammt aus der esoterischen christlichen Gemeindesprache. Aber es gibt doch zu denken, dass der sonst so loyal schreibende und auch empfindende Mann ohne Zögern diesen Ausdruck verwendet. Er schliesst sich damit einem weit verbreiteten Urteil an, das die Christen, jüdischem Vorgange folgend, über die diva Roma fällten: Rom ist Babel, und die furchtbaren Verheissungen des AT. über Babel sollen

an Rom in Erfüllung gehen: Babel soll zu einem Steinhaufen werden, zu einer Wohnstätte für Schakale, ein Gegenstand des Entsetzens und des Gezisches, ohne Bewohner: Tochter Babel, du Verwüsterin, Heil dem, der dir vergilt, was du uns angetan! Heil dem, der deine Kindlein packt und an den Felsen schmettert! (Jer 51 37, Ps 137 8 f.). — Im ersten Gleichnis des Hermas gehen die Anschauungen vom Reiche des Kaisers und vom Reiche des Satans so ineinander über, dass nicht genau entschieden werden kann, wer „der Herr dieser Stadt", „der Herr dieses Landes", der „andre" ist: ob der Satan oder der Kaiser. — Im Barnabasbrief (4 4 f.) findet sich eine Stelle, in der die Prophezeiung Daniels über das vierte Tier und die elf Hörner, die aus ihm hervorkommen, angeführt wird. Es ist manches an den Worten des Briefes unklar, er bietet Daniels Worte in nicht unbedeutend geänderter Form, aber soviel ist doch sicher: der Verfasser des Briefes hat unter dem Tiere, das schlimmer ist als alle Tiere der Erde, das Weltreich, unter den zehn Hörnern Kaiser, und unter dem elften Horne den letzten Kaiser, das „endgültige Aergernis", verstanden, wenn er auch selber in vorsichtiger Zurückhaltung diese Deutung nicht vorträgt, und wenn sich auch sonst in seinem Schreiben keine einzige den Staat und das Kaisertum abfällig beurteilende Aeusserung findet. — Weiter: wie gleich im Folgenden genauer zu zeigen ist, haben die Christen der ersten Generationen der Welt gegenüber sich durchweg ablehnend verhalten. Sie galt ihnen als das Reich des Satans, dämonische Kräfte durchwalten alle ihre Aeusserungen. Wenn aber die Welt dem Bösen angehörte, unter wessen Herrschaft fiel dann der Staat, der doch auch zur Ordnung dieser Welt gehörte? Für das Durchschnittsbewusstsein der Christen sicher zum Machtbereiche des Satans. — Auf die Frage: wer bringt denn die Verfolgungen über die Gemeinden, haben die alten Christen nur die einstimmige Antwort gewusst: der Satan. Was ist aber dann der Staat, der die Verfolgung in die Hand nimmt, dessen Diener die Christen verurteilen? Die Antwort war wieder selbstverständlich die: er ist der Diener des Satans. — Wenn in den Versammlungen der Christen die sehnsüchtigen Gebetsrufe erschollen: dein Reich komme; komm, Herr Jesus; kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt (vgl. das Herrengebet; Apk 22 17; Did 10 6), so betete man damit doch auch um den Untergang des Staates, von dessen Bedrückung man frei zu werden wünschte.

c) Die Christen und die heidnische Bevölkerung.

Den Grundzug in der Stimmung der alten Christen der Welt gegenüber bildet das Gefühl des Fremdseins, das in der Selbstbeurte

lung der Gemeinden allenthalben durchschlägt. Auch noch in unserm Zeitraume sind im ganzen die Gemeinden der Christen kleine Haufen, die aus der grossen Masse der heidnischen Bevölkerung auftauchen, nach ihrem eigenen Bewusstsein, „Lichtsterne" inmitten der ungeheuren Finsternis. Die Christen sind Fremdlinge in der Welt, ihre Heimat ist nicht auf Erden, sondern weit weg im Himmel, auf der zukünftigen Erde, sie wohnen in der Zerstreuung, sie sind Beisassen in den Städten, in denen sie weilen, ihr Bürgerrecht ist im oberen Jerusalem, in der himmlischen Stadt; auf die Gemeinden gehen die Verheissungen, die in den heiligen Rollen dem Gottesvolke der Zerstreuung gemacht werden. Die Belege dafür, dass diese sehr alten Vorstellungen auch noch in der zweiten und dritten Generation fortdauerten, sind leicht zu finden: Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir (Hebr 13 14). Ihr wisst, dass ihr, die Knechte Gottes, in der Fremde wohnt, denn eure Stadt ist fern von dieser Stadt (Herm sim I 1). Beliebte Formel des christlichen Briefstiles war es, die Empfänger des Briefes gleich in der Adresse als Beisassen und Fremde der betreffenden Städte und Provinzen, in denen sie wohnten, anzureden (I Clem inscr., I Petr 1 1 f., Pol ad Phil inscr., Jak 1 1 u. a. m.).

Aus all diesen Stellen, die reich vermehrt werden können, spricht eine durchaus ablehnende Stimmung der Welt gegenüber. Die Welt wird schroff als etwas Fremdes, Feindliches empfunden, und Christwerden bedeutet den Bruch mit ihr. Die Christen waren, wo sie mit ihrem Christsein Ernst machten, unfähig, eine positive Stellung zur Welt zu gewinnen, in der Art, wie sie diese beurteilen, spiegelt sich die Anschauung einer Sekte wieder, die sich schaudernd von der Welt und der in ihr umgehenden Sünde abwendet. Das Volk Gottes hat mit der Welt nichts zu tun. Denn über diese, über das Leben der Menschen auf ihr in allen seinen Aeusserungen herrscht der Satan. Zu den Höhen des geistigen Lebens der Spätantike, zu seiner Philosophie und Ethik, ist das Christentum, wenigstens in der Masse, noch nicht vorgedrungen, und bis in die Schichten hinab, aus denen die Gemeinden die Ueberzahl ihrer Gläubigen gewannen, leuchteten die Ideale der Antike nicht, die bewusst doch nur von einem kleinen Kreise Erwählter gepflegt wurden. Für die breite Menge in den Gemeinden ist die Welt die dem Untergang zutappende Masse des Verderbens, voll Finsternis, Unrat und Fäulnis. Und selbst über die oberen Schichten des zeitgenössischen Heidentums, über die Kreise der Philosophen, über Platoniker und Stoiker, über Peripatetiker und Pythagoräer, haben die Christen des 2. Jahrhunderts, soweit sie Fühlung mit ihnen hatten, herb

genug geurteilt[1]. Auf Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Gebildet und Ungebildet trifft es zu: Der Herrscher des Reiches der Luft ist der Geist, der in den Söhnen des Ungehorsams wirkt. Darum wandeln sie als Kinder des Zornes nach den Begierden ihres Fleisches (Eph 2 2). Sowohl der Religion als dem Wandel der Heiden gilt das vernichtende Urteil, das über die Welt gefällt wird.

Ganz und grundsätzlich wird die Religion der Heiden abgelehnt. Die Position, die schon das apostolische Zeitalter, dem Judentum folgend, eingenommen hatte, wird beibehalten: was sie opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Ob nun der kapitolinische Juppiter oder der delische Apollo, ob die Astarte von Byblos oder die Artemis der Epheser, ob Mithras oder Isis und Serapis, ob endlich der lebende Kaiser oder einer der verstorbenen Divi mit Opferhuldigung und Anbetung geehrt wird: in jedem Falle stecken teuflische Kräfte hinter dem heidnischen Kulte. Das tiefer blickende Auge sieht hinter dem Kulte der Heiden, mochte er nun den schöngliedrigen Göttern der Hellenen oder den steifen Mischfiguren der Orientalen gelten, als die wahren Objekte der Anbetung den Satan und das Heer der Dämonen, die die Massen der Heiden aufstacheln und sie zu anbetender Huldigung verführen. In Pergamon, der Hauptstadt des tempel- und götterreichen Asiens, sieht der Apokalyptiker den Thron des Satans (2 13). Er sagt: Wer die stummen und tauben Götzenbilder aus Gold, Silber, Erz, Stein oder Holz anbetet, der betet die Dämonen an (9 20). Der Kult des Kaisers geht über in den Kult des Satans, denn der höllische Drache selber hat dem Tiere, dem römischen Imperium, seine Macht verliehen (13 14). Die populäre Vorstellung in den Christenkreisen war ohne Zweifel die, dass die Namen der Götter direkt Namen grosser und mächtiger Dämonen waren, dass die Bilder der Götter, ob Menschen- oder Tier- oder Mischfiguren, die Bilder der betreffenden bösen Geister waren, und dass die heiligen Tiere — Stiere, Schlangen, Sperber — als dämonische Inkarnationen zu gelten hatten.

Der Satan und die Dämonen waren es auch, die hinter den Kraft-erweisungen der einzelnen heidnischen Götterkulte steckten, sie waren

[1] Vgl. z. B. den Eingang von Justins Dialog, wo Tryphon die Philosophi preist, weil sie unaufhörlich über das Göttliche, über die Einheit und di Vorsehung Gottes nachforsche. Justin meint darauf: οἱ πλεῖστοι οὐδὲ τοῦτ παῤῥοντίκασιν, εἴτε εἷς εἴτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἑκάστ εἴτε καὶ οὔ ... Die Philosophie führe zu Zügellosigkeit und schrankenlos er Freiheit, da man dort weder Lohn noch Strafe von Gott erwarte. In noch viel schärferer Weise haben andere Christen geurteilt, die durch die Hörsäle der Philosophen hindurchgegangen waren: um von der läppischen und banalen „Durchhechelung" des Hermias zu schweigen, vor allem Tatian.

es, die Wunder und Zeichen, Heilungen und Weissagungen bewirkten. Solche Ereignisse waren in der damals äusserst wundersüchtigen Welt etwas ungemein Häufiges[1]. Ihre Wirklichkeit zu bestreiten, fiel den Christen gar nicht ein. Aber gerade in ihnen sahen sie einen Beweis von übernatürlichen, dämonischen Kräften. Die Dämonen wirken jene wunderbaren Erlebnisse; wer unter den Heiden weissagen und Wunder wirken kann, ist ein Träger und Verwalter teuflischer Kraftausrüstung, und wer sich weissagen lässt, der dient den Dämonen. Das zweite Tier der Apokalypse, der Lügenprophet, tut grosse Zeichen, lässt selbst Feuer vom Himmel herabfallen auf die Erde vor den Menschen. Durch die Zeichen, die es vollbringt, verführt es alle, die auf Erden wohnen, sie sehen in dem Krafterweis göttliche Beglaubigung, und gehorchen nun auch dem Lügenpropheten, wenn er sie beschwatzt, dem ersten Tiere Bilder zu errichten. Um die Verführung noch vollständiger zu machen, bewirkt er dann auch, dass Geist (natürlich dämonischer) in die Bildsäule des Tieres fährt und sie zu reden anfängt[2]. Wer zum Seher (μάντις) geht, treibt Götzendienst, denn hinter aller falschen Prophetie stehen die dämonischen Geister. Vom Teufel her kommt der irdische und schwache Geist, der sich fragen lässt und nach den Wünschen und Begierden der fragenden Menschen Antwort gibt (Herm mand XI 3 ff. 17). Deswegen mahnt auch die Did: Mein Kind, werde kein Vogelschauer, denn das führt zum Götzendienst, auch kein Beschwörer, kein Sterndeuter und kein Zauberer, und sieh' dabei nicht einmal zu, denn aus dem allen entsteht Götzendienst (3 4). Die Dämonen strengen sich mit aller Macht an, die Heiden in Knechtschaft zu halten, und Traumerscheinungen und allerlei Zaubereien sind die Mittel, durch die ihnen dies gelingt (Justin I 14 1).

Neben der Erklärung der heidnischen Religion als eines Kultes der Dämonen treten in den Schriften des Zeitraums hie und da noch andre Anschauungen über das polytheistische Religionswesen zu Tage. Danach sind die Götter der Heiden tote Götzen, die heiligen Tiere sind

[1] Um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie sehr in allen Gesellschaftsschichten der Kaiserzeit die Sucht nach Wundern und der Glaube an sie herrschte, nehme man einerseits gewisse Schriften Lucians vor, die Zustände breiter Volksschichten malen, z. B. den „Alexandros", wo die Wunder erzählt und erklärt werden, die der schlaue Betrüger aus Abonuteichos vor seinen Landsleuten, den einfältigen Paphlagoniern, vollbrachte, andrerseits aber die fünf „heiligen Reden" (ἱεροὶ λόγοι), des den obersten Bildungsschichten angehörenden Rhetors Aristides, in denen dieser die Geschichte seiner langwierigen Krankheit und seiner wunderbaren Erlebnisse dabei berichtet.

[2] Vgl. Apok 13 13—15, wo ganz reale und sehr lebendige Anschauungen der Christen über nichtchristliche Mantik verwendet werden.

gewöhnliches harmloses Vieh oder Gewürm, und es ist Torheit, vor den Bildern oder den Tieren anzubeten. An den Stellen, wo diese Anschauung hervortritt, spricht sich das Gefühl der verständigen Aufklärung, der Befreiung und der Ueberlegenheit aus, das die Christen dem Treiben der törichten Heiden gegenüber empfanden. In ergreifender Weise tritt das Bewusstsein der neuen, befreienden Erkenntnis am Eingang der ältesten uns erhaltenen christlichen Homilie hervor: Blinde waren wir an Einsicht, die Steine und Holz und Gold und Silber und Erz anbeteten, Menschenwerke, und unser ganzes Leben war nichts anderes als Tod. Da wir nun so in Finsternis gehüllt waren und unser Gesicht so verdunkelt war, haben wir durch seinen Willen die Wolke, die uns umgab, abgestreift und sind sehend geworden.... So grosses Erbarmen hat er gegen uns bewiesen: erstlich, dass wir, die Lebenden, den toten Göttern nicht mehr opfern und ihnen nicht mehr dienen (II Clem 1 6, 3 1). Von verwandter Stimmung ist eine Stelle aus einem apologetischen Traktat, dem sogenannten Kerygma Petri: Diesen Gott verehrt nicht nach der Weise der Griechen. Aus Unkenntnis und weil sie Gott nicht wie wir durch eine vollkommene Erkenntnis kennen . . ., bilden sie zu ihrem Gebrauche Hölzer und Steine, Erze und Eisen, Gold und Silber, den Stoff dieser benutzend, stellen diese Knechte des wahrhaften Seins auf und verehren sie, ebenso auch das, was ihnen Gott zur Speise gegeben hat, nämlich die Vögel der Luft, die Fische des Meeres, das Gewürm der Erde und die wilden Tiere samt dem vierfüssigen Vieh des Feldes, Wiesel und Mäuse, Katzen, Hunde und Affen. Und die eigenen Speisen opfern sie essbaren Tieren und Totes bringen sie Toten als Göttern dar. So sind sie undankbar gegen Gott, indem sie durch dieses Tun sein Dasein ableugnen[1]. Auch die Did sagt: vom Götzenopfer halte dich völlig fern, denn es ist ein Dienst toter Götzen (6 3).

Der Ursprung dieser Anschauung ist auf jüdischem Boden zu suchen. Das AT. bot sie, und durch seine Lektüre mussten die Christen bewogen werden, die angedeutete Kritik am Götterglauben der Heiden zu üben. In den heiligen Büchern lasen sie: Unser Gott ist im Himmel: alles, was ihm beliebte, hat er getan. Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold, ein Werk von Menschenhänden. Sie haben einen Mund und reden nicht; sie haben Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht; sie haben eine Nase und riechen nicht; Hände haben

[1] Fragm 3 a in Preuschens Antilegomena, vgl. auch NTliche Apokryphen, hrsg. von Hennecke S. 170. Das Fragment aufbewahrt bei Clem Al Strom VI 5 39 f. Der Hauptsinn der Stelle ist klar, wenn auch der Text an mehreren Orten stark in Unordnung geraten ist.

sie und tasten nicht, Füsse haben sie und gehen nicht; sie sprechen nicht mit ihrer Kehle[1]. Durch diese und ähnliche Stellen mussten die Christen veranlasst werden, die gleiche Kritik an dem Bilderdienste der Völker vorzunehmen. Dabei ist die Sache indes keineswegs so, dass die beiden Anschauungen, die Dämonentheorie und die Lehre von den toten Götzen, einander ausschliessen. Wenn auch die Götzen an und für sich tot sind, so sind es doch die Dämonen, die hinter ihrem Kulte stehen, und die Heiden zu dem unbegreiflichen Tun verleiten. Schon Paulus vereinigt die beiden Anschauungen, wenn er am Eingang seiner Ausführungen über die Begeisteten schreibt: Ihr wisst von eurer Heidenzeit, da waren es die stummen Götzen, zu denen es euch mit blindem Triebe fortriss (I Kor 12 2). Sehr deutlich ordnet auch die Apok den Kult der Dämonen mit dem der toten Götzen zusammen: Und der Rest der Menschen, die nicht getötet wurden durch diese Plagen, sie taten nicht Busse von den Werken ihrer Hände, nicht anzubeten die Dämonen und die goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Götzenbilder, die nicht sehen können noch hören noch wandeln (9 20). Es ist ausgeschlossen, dass jemals die vereinfachende Anschauung vom heidnischen Kult als einem Kult toter Götzen für sich allein bestanden hätte. Sie war immer mit der Dämonentheorie verknüpft. Es vertrug sich sehr wohl miteinander, dass man einerseits erhaben über die armen, blinden Heiden lächelte, und andrerseits doch im tiefsten Herzen über die furchtbare Macht der Dämonen schauderte, die Ursache für das Treiben der Heiden war[2].

[1] Ps 115 3—7; zu vergleichen sind noch andere Stellen der Ps und dann ie bekannten Ausführungen des Deuterojesaias über die heidnischen Götter, B. Jes 40 19 f., 41 7, 44 12—20.

[2] Eine dritte Art der Kritik am heidnischen Götterglauben, der Euhemerismus, tritt uns nirgends als eine in der Gemeinde verbreitete Anschauung entgen. Nach dieser Theorie, einer Frucht der griechischen Aufklärungszeit, d die Götter, von denen die Mythologie Geburt und Sterben und Begräbnis, ngen und Gebären und Ehebrechen, Freuen und Klagen und Mitleidempfin-, Kaufen und Tauschen und Trügen und ähnliches berichtet, nichts anderes gewaltige Männer und Weiber aus der lang entschwundenen Zeit der starken, sen und glücklichen Ahnen. Auch die Olympier waren Heroen. Diese orie entsprach den religiösen Erfahrungen des alten Christentums nicht. findet sich nirgends in den Schriften unseres Zeitalters, steht auch nicht bei ersten der Apologeten, dem „Philosophen" Aristides, dem sie nahelag, er die anthropomorphe Ausgestaltung der hellenischen Götterlehre so stark nt. Apol 7 streift er den Euhemerismus, aber er polemisiert dagegen. übrigens auch der Euhemerismus mit der im Gemeindebewusstsein so ingewurzelten Dämonentheorie verträglich ist, beweist Acta Apollonii 22: αρτον εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα,

Schroff und grundsätzlich abweisend sind also auf christlicher Seite die Urteile über die Religion der Heiden, nicht minder herb sind die Anschauungen über ihr Leben. Auch hier sieht die christliche Betrachtung nichts als Schatten. Alles ist schlimm und verderbt an dem Leben der Heiden. Nicht umsonst heisst der Satan der „Herrscher dieser Welt". Die „Welt" in allen ihren Lebensäusserungen ist ihm und seinen Dienern verknechtet. So hat schon Paulus den Weltlauf beurteilt, und das nachapostolische Zeitalter ist dieser Betrachtung treu geblieben (Joh 12 31, 14 30, 16 11; Ign Eph 19 1 u. a.). Eine Fülle von Belegstellen aus fast allen Schriften des Zeitalters ist beizubringen, und sie zeugen einstimmig von dem Gefühle des Entsetzens, des Abscheus und der radikalen Verdammung, das die Christen dem heidnischen Leben gegenüber beherrschte.

In geistiger und sittlicher Finsternis liegt für den Mann, der das vierte Evangelium und die Johannesbriefe schrieb, die Welt da: Neid, Lüge, Zorn, Hass, Mordlust herrschen in ihr, und ergreifend geht die Warnung an die in der Welt wohnenden Gläubigen: Habt nicht lieb die Welt und nicht was in der Welt ist. Wenn einer die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm. Weil alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen, und das Grosstun des Geldes, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist. Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit (I Joh 2 15–17). Die Christen wissen, dass sie von Gott her stammen, aber die ganze Welt liegt im Bösen, d. h. im Teufel[1]. — Die Völker der ganzen Erde sündigen mit Babylon, der grossen Hure: die Wasser, daran die Buhlerin sitzt, das sind Völker und Haufen und Nationen und Sprachen (Apok 17 15). Aus dem Zornwein ihrer Unzucht haben alle Nationen getrunken, und die Könige der Erde haben mit ihr Unzucht getrieben, und die Kaufleute der Erde sind von der Fülle ihrer Ueppigkeit reich geworden (18 3). Weil alle Menschen unter der Herrschaft des Satans stehen, darum trifft auch das Endgericht alle Menschenkinder: aus dem Munde des Reiters auf dem weissen Pferde geht ein scharfes Schwert hervor, auf dass er damit die Nationen schlage. Er weidet sie mit eisernem Stabe, er tritt die Kelter des Zornweines. Und der Engel, der in der Sonne steht, ruft allen Vögeln im Mittelhimmel zu: Kommt und versammelt euch zu dem grossen Mahle Gottes, um zu essen Fleisch von Königen, Fleisch von Obersten, Fleisch von Gewaltigen, Fleisch von Rossen und ihren Reitern, Fleisch von

ἃ τῷ λόγῳ συνέχεται, ἀνθρώπους δαίμονας ὄντας τῇ ἐνεργείᾳ· θεοὺς λέγουσιν τοὺς ὄντας τὸ πρὶν ἀνθρώπους, ὡς ἐξελέγχουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς μῦθοι.

[1] I Joh 5 19 ... ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ (masc.!) κεῖται.

allen Freien und Knechten, Kleinen und Grossen (19 11—18). — Die Heiden sind unverständig, ungehorsam, verirrt, mancherlei Begierden und Lüsten fröhnend, in Bosheit und Neid lebend, Gegenstand des Abscheus, einander hassend (Tit 3 3); sie leben in Lüsten, die aus ihrer Unwissenheit, ihrer Unkenntnis Gottes entspringen (I Petr 1 14), ihr Wandel ist eitel und zwar schon von den Vätern ihnen so überliefert (1 18), Bosheit, Trug, Heuchelei, Neiderei, Verleumdung ist bei ihnen zu finden (2 1), sie sind wie irrende Schafe (2 25), wer nach ihrem Willen lebt, der wandelt in Ueppigkeit, Lüsten, Trunkenheit, Schmausen und Zechen und frevelhaftem Götzendienst (4 3). — Dieser Aeon und der künftige sind zwei Feinde. Dieser redet von Ehebruch und Verderbtheit und Geiz und Trug, der andre hat diesen Dingen den Abschied gegeben (II Clem 6 3 f.). — Die Heiden sind die Gottlosen (Ign Trall 3 2), sie kennen nicht das Gericht Gottes und kümmern sich nicht darum (Polyk Phil 11 2). Schwelgerische und boshafte Begierden herrschen unter ihnen (Herm vis III 7 2). Diese Welt ist schwarz (vis IV 3 2), ihre Begierden führen zu eitel Sünden (sim VI 2 3).

Die Reihe dieser Stellen, die mit leichter Mühe noch bedeutend verlängert werden kann, gibt einen genügenden Eindruck von dem schroffen, absprechenden Urteil, das die Christen der zweiten und dritten Generation über das gesamte heidnische Leben in allen seinen Aeusserungen fällten. Man kann ja wohl die Frage aufwerfen, ob nicht ein guter Teil dieser verdammenden Aussagen abstrakter, theoretischer Art ist, allgemeine Urteile, die nach dem festen Schema der Dogmatik gefällt wurden, ohne dass deswegen die Christen der Theorie einen grossen Einfluss auf ihr wirkliches Verhalten in den bunten Beziehungen des wirklichen Lebens eingeräumt hätten. Aber dieser Einwand ist nur zum Teil berechtigt. Wohl hat es laxe Christen gegeben, die sehr geneigt waren, sich in der Beurteilung, und natürlich dann auch in ihrem Handeln, milde zur Welt zu stellen. Die Führer der Gemeinden, und das Gemeindebewusstsein selber im grossen und ganzen, haben immer auf Seiten der strengen, verwerfenden Beurteilung gestanden. Und diese Stellungnahme war aufrichtig. Sie hängt gar nicht davon ab, wie weit man geneigt und gezwungen war, im Innern der Gemeinde selber der „Welt“ Zugeständnisse zu machen. Die Beweggründe, die die alten Gemeinden immer wieder zwangen, sich schaudernd von denen, die „draussen“ waren, abzuwenden, die Welt und ihr ganzes Treiben als satanisch anzusehen, waren doch zu stark. Zu erinnern ist dabei einmal an die sittlichen Zustände der Schichten, die die Christen übersahen. Da war nicht nur für den engherzigen Hochmut einer Winkelsekte, sondern für jede nur einigermassen sittlich geschulte Beurtei-

lungsweise auf Schritt und Tritt eine Fülle des Gräulichen zu finden. In Rom und Korinth, in Ephesus und Antiochien und den andern grossen Handelsstädten drängte sich Sittenlosigkeit und Leichtfertigkeit an die Oeffentlichkeit hervor, Lügen und Trügen herrschte im geschäftlichen Verkehre, bei den grossen Volksfesten fielen Menschen im Zirkus, über die Bretter der Bühne gingen nicht Sophokles und Aeschylos, sondern leichtfertige, höchst bedenkliche moderne Stücke, die Geselligkeit bewegte sich in lasziven Formen, an eine Heilighaltung der Ehe war nicht zu denken, die Tempel gewisser hochberühmter Göttinnen waren Stätten der Unzucht. So wurde das Bewusstsein der Christen, wie schon das der Juden, durch tägliche Erfahrung in dem vernichtenden Urteile über das Heidentum bestärkt. Eine weitere Beobachtung, die diesem Urteile günstig war, bezog sich auf die Stimmung des Hasses und den stets bereiten Verfolgungseifer, den die heidnischen Massen dem Christentum gegenüber an den Tag legten. Wenn die Christen von sich das Bewusstsein hatten: wir sind die Heiligen und Auserwählten Gottes, wer stand dann hinter der hasserfüllten Menge? Doch nur die Dämonen, die bestrebt waren, möglichst viel Unheil über das Volk Gottes zu bringen. So liegt also Grund genug zu der Annahme vor, dass die schroffe Verurteilung der „Völker" den Christen vom Herzen kam, und dass die Ernsten unter ihnen innerlich mitfühlten, wenn sie das Urteil aussprachen.

Im Voranstehenden ist der Versuch gemacht, die Stimmung der Christen der heidnischen Welt gegenüber zu zeichnen. Als Gegenstück dazu muss nun die Anschauung der heidnischen Bevölkerung über die neue Sekte, und die Gesinnung, die sie ihr entgegenbrachte, geschildert werden. Es war, wie oben bereits angedeutet, die Stimmung des Argwohns und, noch stärker, die des Hasses. Soweit zu erkennen ist, hat sich im ganzen die öffentliche Meinung in den Städten und Provinzen, wo die Christen zu finden waren, feindlich zu diesen gestellt, wenn sie in die Lage kam, von dem Dasein der Gemeinden Notiz zu nehmen. Das ist eine ganz sichere Tatsache, in deren Erhärtung profane und kirchliche Quellenstellen übereinstimmen. Wenn Christen von den römischen Behörden verurteilt wurden, so geschah dies auf Anklagen hin, die von heidnischer Seite vor die Beamten gebracht wurden. Oefters hätten die Magistrate gern die Christen freigelassen[1], aber die Rücksicht auf die Volksstimmung bewog sie, mit Verurteilungen gegen die Galiläer vorzugehen.

Ueber die Stimmung der heidnischen Volksmenge sind zunächst

[1] Vgl. z. B. das Entgegenkommen, das Statius Quadratus dem Polykarp gegenüber beweist, Mart Pol 9—12.

nichtchristliche Quellen zu vernehmen. Tacitus berichtet ausdrücklich, das gewöhnliche Volk hätte die Christen wegen ihrer Schandtaten gehasst, es sei überzeugt gewesen, dass die Christen schuldig seien und die ärgsten Strafen verdienten. Die Schilderung dieser Volksstimmung bezieht sich auf die Zeit des neronischen Christenprozesses, wo die Christen des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt wurden, sie hat aber sicher auch noch für die Zeit Trajans, in der Tacitus schrieb, Gültigkeit. Tacitus selber hält das Christentum für einen verderblichen Aberglauben, für ein Uebel, etwas Scheussliches und Schändliches[1]. Auch der Pliniusbrief zeigt klar, wie gereizt die Stimmung der heidnischen Bevölkerung gegen die Christen war: aus den Kreisen der Provinzialen ging ohne Zweifel die erste Anklage gegen gewisse Christen hervor, ebendaher stammte sicher auch die anonyme Anklageschrift, die die Basis für den zweiten Christenprozess des Statthalters bildete[2]. Deutlich lässt der Brief erkennen, dass die Volksmeinung den Christen gewisse scheussliche Verbrechen nachsagte: in der zweiten Untersuchung, die auf jene anonyme Anklage hin erfolgte, hat sich Plinius alle Mühe gegeben, der Wahrheit auf den Grund zu kommen und hat eingesehen, dass diese Vorwürfe ungerecht waren[3]. Ein helles Schlaglicht wirft endlich auch das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, den Prokonsul von Asien. Hadrian ordnet an, der Statthalter solle nur noch Anklagen gegen die Christen annehmen, wenn sie ordnungsgemäss vorgebracht wurden und auf wirkliche Verbrechen lauteten, hingegen solle er auf die Bitten und die Zurufe der Provinzialen nichts geben[4]. Mit stürmischen Bitten und wildem Schreien: „weg mit den Gottlosen, töte die Christen" bedrängte die heidnische Menge die römischen Beamten. Wie eine genaue Illustration des von Hadrian vorausgesetzten Benehmens der heidnischeu Volksmassen nimmt sich der Bericht aus, den das Martyrium des Polykarp (3; 9; 10; 12 u. a.) von dem Toben der smyrnäischen Griechen (und Juden) gegen die Christen gibt.

Neben die klaren Aussagen der ausserkirchlichen Quellen treten in noch grösserer Zahl die nicht minder unanfechtbaren Aussagen der christlichen Schriften, von denen die wichtigsten hier aufgeführt wer-

[1] Vgl. zu den eben gemachten Angaben aus Tacitus folgende Aussagen in Ann XV 44: ... quos per flagitia inuisos uulgus Christianos adpellabat .... exitiabilis superstitio .... originem ejus mali ... quo (in Rom) cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque ... quamquam adversus sontes et nouissima exempla meritos ...

[2] Vgl. oben S. 96 ff.

[3] Vgl. ep. X 96 7 f. und oben S. 98.

[4] Vgl. oben S. 103 f.

den mögen. Zu erinnern ist einmal an jene Stellen des Johannesevangeliums[1], wo der Abschied nehmende Christus den Seinen den Hass der Welt vorherkündet. Sie setzen bereits das Bewusstsein der von der Welt verachteten und gestossenen Gemeinde voraus: Wenn euch die Welt hasst, so bedenket, dass sie mich zuerst gehasst hat. Wenn ihr von der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt ausgelesen habe, deswegen hasst euch die Welt.... Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht von der Welt sind, sowie ich nicht von der Welt bin[1]. Ganz ähnlich sagt I Joh: Die Welt erkennt uns nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat (3 1), und: Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasst (3 13). Sehr resigniert klingt weiter II Tim 3 12: Alle, die sich entschliessen, fromm zu leben in Christus Jesus, werden verfolgt werden (vgl. auch Tit 2 8). Wichtige Stellen stehen in I Petr: Die Heiden verleumden die Christen als Uebeltäter (2 12). Die Christen sollen allzeit bereit sein zur Verantwortung gegen jeden, der von ihnen Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die bei ihnen zu Hause ist, aber mit Sanftmut und Furcht, im Besitz eines guten Gewissens, damit, wo sie verleumdet werden, diejenigen beschämt werden, die den guten Wandel in Christus schmähen (3 15 f.). Die Christen werden geschmäht wegen des Namens Christi (4 14). Sehr anschaulich schildert weiter Ignatius das Benehmen der heidnischen Massen gegen die Christen: Zornesausbrüche, grosssprecherische, prahlerische Drohreden, Spöttereien, wildes, rauhes Wesen der Heiden haben die Christen auszuhalten (Eph 10 2). Ausdrücklich bezeugt Polykarp die Feindschaft der Heiden, wenn er die Philipper anweist, für den Kaiser, die Behörden, die Beamten und „für die, die euch verfolgen und hassen und für die Feinde des Kreuzes" zu beten (12 3). Grade er fiel ja am Ende seines Lebens als ein Opfer des heidnischen Christenhasses, dem der Prokonsul nachgab. Endlich zeigt die in den christlichen Schriften öfters wiederkehrende Begründung der Paränese durch den Hinweis auf die Beurteilung der Christen seitens der Heiden[2], dass die Christen sich von einer auf sie achtenden, sie beargwöhnenden Menge umgeben wussten.

Was sind die Motive dieses Hasses, über den die Christen sich so erstaunt stellen? Eine Reihe von Gründen kann hier aufgezählt wer-

[1] Joh 15 18 f. 17 14; die Verkündigungen von Leiden der Jünger, die bei den Synoptikern stehen, gehören kaum hierher. Wenn sie auch ex eventu geformt sind, so sind sie doch von Erfahrungen aus zu verstehen, die die jungen Gemeinden im apostolischen Zeitalter meist auf jüdischem Boden machten.

[2] Vgl. gleich im Folgenden.

n, die es verständlich machen, wie die öffentliche Meinung dazu kam, h den Christen gegenüber so feindlich zu stellen. Es war in den ıgen der breiten Volksschichten für das Christentum von Anfang an chteilig, dass die neue Bewegung als ein Abkömmling des Judentums f den Boden der weiten Welt hinaustrat. So gross auch die Anzieh-ıg war, die das hellenistische Reformjudentum auf einzelne Kreise der itgenössischen Welt ausübte: im ganzen war Jude und Judentum rhasst und verachtet[1]. Darum musste von vornherein eben wegen eses Zusammenhanges mit dem Judentum das Christentum ein gut eil feindseliger Stimmung als überkommenes Erbe antreten.

Sehr bald freilich, um den Beginn der nachapostolischen Zeit twa, war die Scheidung zwischen Judentum und Christentum wie für lie Regierung so auch für die Anschauung der heidnischen Bevölke-rung vollzogen. Indes wurden deswegen die Christen von den Heiden nicht freundlicher angesehen. Es blieb für die Bewohner der Griechen-städte der Anstoss bestehen, dass das Christentum einen neuen, frem-den, orientalisch-barbarischen Ursprung hatte, und in seinem ganzen Wesen, seinem Auftreten und den Wirkungen, die es auf seine An-hänger hatte, war genug Veranlassung für den Hass der nichtchrist-lichen Bevölkerung gegeben. Es waren zum guten Teil die nämlichen Anstösse, die der Heide auch am Juden nahm.

In Betracht kam dabei zunächst die ablehnende Art, wie sich die Christen zu dem stellten, was im religiösen und öffentlichen Leben den Stolz und die Freude jener Städte ausmachte: wer Christ wurde, ver-ehrte nicht länger mehr die heimischen Götter, machte Feste und Pro-zessionen nicht mit, die an ihren Feiertagen veranstaltet wurden, er-freute sich nicht mehr an den Spielen zu ihren Ehren. Die Christen neigten sich überhaupt nicht mehr vor dem Bilde irgendeiner Gottheit, um ihr bekränzt mit frommer Hand Weihrauch zu streuen, sie waren „Gottlose", die die Rache der Götter treffen musste, Verruchte, um

[1] Ausführliche Beweise dafür beizubringen, ist hier unnötig, man vergleiche Schürers Geschichte des jüdischen Volkes III[3] an den verschiedensten Stellen. Nur die eine oder andere beweisende Tatsache sei hier angeführt. Unter Ca-ligula wurde von den Alexandrinern eine grosse Judenhetze veranstaltet, die Veranlassung zu der von Philo angeführten legatio ad Caium wurde. Nach der Zerstörung Jerusalems glaubten die Antiochener, es sei mit der Ausnahms-stellung des Judentums als einer religio licita vorbei. Gleich fielen sie über die Juden ihrer Stadt her, verlangten von ihnen, sie müssten den Göttern opfern, und verbrannten die standhaft Bleibenden. Wie Tacitus über die Juden urteilt (Hist V 4 f.), ist bekannt, und er ist nur unus e multis: „Fast alle Schrift-steller, die überhaupt auf die Juden zu sprechen kommen, haben dies . . im polemischen Sinne gethan" (Schürer a. a. O. S. 411).

deren Duldung willen die Himmlischen vielleicht die allzu nachsichtige, aber doch unschuldige Menge ihrer frommen Verehrer mit schweren Heimsuchungen straften, sie waren Leute, die mit allem gebrochen hatten, was die Menge verehrte und hochhielt, und was sie von den Vätern her als teuer und zuverlässig empfangen hatte.

Und in welchem Lichte mussten erst die Zukunftserwartungen der Christen den Heiden erscheinen? Hier war eine Gemeinschaft, die das Ende der Welt herbeisehnte und darum betete, die einen Tag herbeiwünschte, an dem mit Krachen durch Feuer vom Himmel her der Erdkreis vernichtet werden sollte, die es sich mit Freuden ausmalte, wie dann die grosse Menge der nicht zu ihr Gehörenden schwerer, ewiger Qual übergeben werden würde, die den stolzen Bau des Römerreiches, dieses grossartigen Imperiums, in dessen Kult viele Städte des Ostens miteinander wetteiferten, als Satanswerk bezeichnete und ihm ein Ende mit Schrecken weissagte. War es nur Narrheit, die aus den Anhängern der Christensekte sprach, massloser Aberglaube, um den sich die Verständigen nicht zu kümmern brauchten? Das war eine milde Beurteilung der Christen, die so sprach. Waren denn die Zukunftshoffnungen der Christen nicht Anzeichen von boshafter Gesinnung, von Hass gegen das Menschengeschlecht? Besassen am Ende die Christen verborgene Zauberkenntnisse, die ihnen unheimliche, übermenschliche Wesen zu Dienst zwangen? Konnten sie diese finsteren Dämonen nicht auf die von ihnen gehasste Welt loslassen? In ihren Schriften und in ihren Reden wurden ja so oft Geister und Engel und Dämonen und übermenschliche Kräfte erwähnt. Am Ende war dies und jenes Unglück oder auffällige Ereignis durch die Zauberei der Christen verursacht, vielleicht stand für die Zukunft noch viel Schwereres zu erwarten?

Unmöglich konnte auch den Griechen das Urteil verborgen bleiben, das die Christen über sie und ihr Leben und Treiben fällten. Sie erhielten Kunde davon durch Leute, die eine Zeitlang zur Gemeinde gehört, ihr dann aber den Rücken zugekehrt hatten oder bei eintretender Verfolgung abfielen. Wenn man innerhalb der Gemeindekreise die Heiden als von allen bösen Mächten beherrscht, rettungslosem Untergange preisgegeben bezeichnete, so erzeugte das natürlich auf der Gegenseite entsprechende Anschauungen und Aussagen. Man begann, die Christen nicht nur als Aufwiegler, als politisch gemeingefährliche Leute, sondern auch als sittlich verworfene Subjekte, als lichtscheue Frevler zu betrachten. In diesem Urteile bestärkte die Heiden mancherlei, was sie an den Christen bemerken konnten. Die Christen hielten sich vom öffentlichen Leben, von Festen und Vergnügungen ihrer

Mitmenschen fern, wo die ehrlichen, einander wohlwollenden Bürger zusammenkamen, sie waren stumm in der Oeffentlichkeit, krochen aber in Winkeln zusammen, und schwatzten dort viel miteinander. Das war doch höchst verdächtig, sicher wurde dort allerlei Frevel ausgeheckt, der das Licht des Tages zu scheuen hatte. Die Christen zeigten ja auch eine so merkwürdige Vorliebe für Sünder, und mochte jemand ein auch noch so anstössiges Leben geführt haben, er war den Christen willkommen, wenn er sich ihnen anschloss. Freilich waren die Worte, die die Christen als Gebote ihres Gottes ausgaben, im Ganzen etwas Schönes und Erhabenes; aber waren denn ihre Werke auch danach? Konnte man nicht tagtäglich Schlimmes genug an Gliedern der Gemeinden beobachten? Dann war am Ende auch jenes Reden und Anführen von erhabenen göttlichen Geboten nur eine bewusste Bosheit der Christen, sie wollten damit die andern irreführen, sich und ihr böses Treiben mit einer heuchlerischen Maske zudecken.

Gefährlich mochte vielen auch das Anschwellen der christlichen Propaganda erscheinen. Die Propaganda des Judentums hatte sich immer in Schranken halten müssen. Wohlwollen fanden die Juden bei vielen, — wenn auch seit Vespasian, Trajan, Hadrian dies Wohlwollen abnahm — aber dazu, Proselyten, namentlich der strengeren Observanz mit der Beschneidung, zu werden, entschlossen sich nur wenige. Die Christen hingegen übten bald eine grössere Anziehungskraft aus. Ihre Gemeinden wuchsen rasch empor, und von Stadt zu Stadt lief die Verkündigung ihrer Lehre und Sitte, überall werbend und auch Anhänger findend. Durch die ablehnende Stellung der Christen zur Welt und was damit zusammenhing, war es weiter notwendig gegeben, dass durch die Angehörigkeit zu der neuen Gemeinschaft viel alte feste Bande gelöst werden mussten. Der Angehörige einer heidnischen Familie, der Christ wurde, entfremdete sich seinen nächsten Verwandten, wenn er es mit seinem Christentum ernst nahm. Eine Schranke richtete er zwischen sich und den Seinen auf, um nicht durch den Dämonenkult befleckt zu werden, der nach der Lehre seiner neuen Bruderschaft auch das gesamte Familienleben durchzog, allen Bräuchen zugrunde lag, die die ernsten und frohen Tage des Familienlebens, Geburt und Hochzeit und Tod, umrankten. In vielen Fällen ging da Jesu hartes Wort in Erfüllung: Meint ihr, ich sei erschienen, Frieden auf Erden zu bringen. Nein, sage ich Euch, sondern vielmehr Spaltung. Denn von nun an werden sein fünf in einem Hause gespalten, drei werden gegen zwei und zwei gegen drei sein, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwieger gegen die Frau,

und die Frau gegen die Schwieger (Luk 12 51—53). Viel bittere Stimmung kam auf diese Weise in zahlreichen Familien gegen das Christentum auf, das den Sohn, die Tochter, die Gattin der Familie entfremdet hatte. Die grosse Propaganda des Christentums brachte weiter die Schädigung mancher Erwerbszweige mit sich. Der Kult der Götter gab vielen Leuten, vom vornehmen Ober-Priester an bis zum bescheidenen Weihrauchkrämer, zu leben, und ihnen allen schmälerte das sich ausbreitende Christentum den Lebensunterhalt. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Nach dem bekannten Berichte der Apostelgeschichte wurden die Silberschmiede und andere Handwerker in Ephesus durch die erfolgreiche Predigt des Paulus geschädigt und erregten einen Volksauflauf (Act 19 23 ff). In Bithynien fand infolge der Ausbreitung des Christentums das Futter für die Opfertiere keine Käufer mehr, das ganze Opferwesen lag nach dem Zeugnisse des Plinius darnieder (epist Plin 10). Selbstverständlich waren die dadurch geschädigten Handelsleute und die Priester voll Grimm über die neue gottlose Sekte der Christen.

Den Argwohn und Hass der Heiden nährte weiter das feste Zusammenhalten der Christen untereinander und nach aussen hin. Jede wohlgeschlossene, in sich feststehende Gemeinschaft wird bei denen, die nicht zu ihr gehören, zum mindesten das Gefühl des Neides hervorrufen. Nun gibt es ja freilich gelegentliche Aeusserungen der Quellen, die das Zusammenhalten gewisser Gemeinden als ein recht loses erkennen lassen, aber im ganzen standen die Christen sicher eng zueinander. Selbst einem oberflächlichen, wenn auch scharfen Beobachter, wie es Lucian war, fiel es auf, wie fest das Zusammengehörigkeitsbewusstsein der Christen war, und wie stark es auch nach aussen hin betätigt wurde. In der Schilderung christlichen Gemeindelebens, die Lucian um 170 gibt, tritt grade dies hilfsbereite Beieinanderstehen der Christen stark hervor[1]. Selbstverständlich musste solchem Zusammenhalten der Christen gegenüber der heidnische Argwohn dasselbe Urteil fällen, das bei Tacitus über die Juden zu lesen steht: gegeneinander ist bei ihnen die Treue fest, das Mitleid rasch bereit, aber gegen

[1] Vgl. De morte Peregrini cc 11—15, z. B. die Worte in c 13: καὶ μὴν κἀκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἥκόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδεικνύναι, ἐπειδάν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον. ἐπιῤῥαχὺ γὰρ ἀφειδοῦσι πάντων ..... ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτούς, ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὰν ἅπαξ παραβάντες ἢ θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσωνται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιῶσι. καταφρονοῦσιν οὖν <τῶν ἰδίων> ἁπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται ἀνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι.

alle andern herrscht feindseliger Hass (Hist V 5).

Wie die eben angestellten Ueberlegungen und Beobachtungen gezeigt haben, war für die heidnischen Massen übergenug Veranlassung gegeben, den Christen zu misstrauen, sie zu verabscheuen und zu hassen. Aus dieser allgemeinen Stimmung des Hasses sind dann die konkreten Vorwürfe hervorgegangen, welche die öffentliche Meinung gegen die Christen erhob, und die direkt schwere sittliche Anklagen gegen das Leben der Christen bedeuteten. Zu diesen Vorwürfen ist zu rechnen die schon im Vorhergehenden gestreifte Anklage auf Zauberei (maleficium)[1]. Diese Anklage konnte sehr leicht aus der Beobachtung christlichen Lebens entstehen. Die Christen rühmten sich des Besitzes besonderer überirdischer Kräfte, sie hatten in ihrer Mitte Männer, die in hervorragender Weise mit den Kräften dieses höheren Geistes ausgerüstet waren, Beispiele von Heilungen, Prophetieen, Strafwundern wurden von ihnen selber erzählt: wenn diese Kräfte nicht von den Göttern herkamen (und diese Möglichkeit verwarfen die Christen und ihre Gegner gleichermassen), dann war für das heidnische Bewusstsein nur noch der Schluss offen: die wunderbare Ausrüstung der Christen stammt von den finsteren, menschenfeindlichen Dämonen und Geistern her, und die Christen sind im Besitz geheimer Weisheit, die ihnen diese Wesen zu Dienste zwingt. Es war genau dieselbe Denkweise, die von den Christen selber gewissen Erscheinungen des heidnischen Religionslebens gegenüber zur Anwendung gebracht wurde. Ihr Urteil, dass hinter den andern Religionen der Teufel stehe, wurde von ihren Feinden auf sie selber zurückgedreht. Andere Vorwürfe der Heiden entstanden aus falscher, gehässiger Deutung, die einzelne Bräuche der Christen bei ihnen fanden. Die Christen feierten gemeinsame Mahlzeiten, an denen nur die bereits vollständig Eingeweihten teilnehmen durften. Die Heiden behaupteten, bei diesen Mahlzeiten der Christen werde Menschenfleisch und in Menschenblut getauchtes Brot gegessen[2]. Es

[1] Belegt bei Sueton, vita Neronis 16: Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae.

[2] Diese Anklage ist sicher bereits in dem bithynischen Christenprozesse vor den Statthalter gebracht worden. Das wird durch die ausdrückliche Verteidigung der Leute bewiesen, die vor Plinius Aussagen über ihr früheres Christentum machten. Sie gaben u. a. an, dass sie zusammenzukommen pflegten ad capiendum cibum, promiscuum („gewöhnliche") tamen et innoxium (7). Es muss ihnen also auf Grund der Gerüchte, die über die Christen im Umlauf waren, die Frage vorgelegt worden sein, ob nicht grässliche, unerhörte Speisen — eben Menschenfleisch — bei den Zusammenkünften der Christen genossen würden. Andere Stellen, aus denen der Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten noch genauer zu erschliessen ist, stehen bei späteren Schrift-

ist nicht schwer, einen Grund für diesen Vorwurf zu finden: Aeusserungen der Christen selber, die ja ohne weiteres Wein und Brot der Eucharistie mit Blut und Fleisch Jesu in Zusammenhang brachten, wurden im Munde der Heiden gehässig entstellt, und so entstand jenes Märchen. Man muss sich aber unbedingt auch daran erinnern, dass ganz ähnliche Vorwürfe vom Volkshasse gegen die Juden erhoben wurden, denen nachgesagt wurde, sie brächten alljährlich einen Griechen als Opfer dar und ässen von seinen Eingeweiden (Josephus c Apion II, 8). Eine andere sehr böse Nachrede, die den Christen angehängt wurde, war die, dass bei ihren Zusammenkünften, und zwar gerade wieder bei den geheimnisvollen Mahlzeiten, die gröbsten Ausschweifungen geschlechtlicher Art, ödipodeische Vermischungen, vorkämen. Es ist indes fraglich, ob diese Verleumdung bereits im nachapostolischen Zeitalter aufkam, sie lässt sich erst in Schriften aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nachweisen[2]. Da sie uns aber sogleich als eine sehr weit verbreitete entgegentritt, und da sie anscheinend immer mit jener andern von den thyesteischen Mahlzeiten verknüpft war, die sicher bereits um die Wende des 1. Jahrhunderts im Schwange war, so wird ihre Entstehung wohl mit Recht in unsern Zeitraum zurückzudatieren sein. Entstanden ist diese Nachrede ebenso wie die der thyesteischen Mahlzeiten aus oberflächlicher, von Hass erfüllter Beobachtung christlichen Treibens. Bei den Zusammenkünften zur Eucharistie war der Bruderkuss stehende Sitte, die Christen behaupteten, bei ihnen gäbe es nicht Mann und Weib, sondern nur Bruder und Schwester, christliche Asketen wohnten mit Weibern zusammen. Wenn die Heiden derlei hörten und sahen, und wenn dazu noch gelegentlich, was ja auch vorkam, allerlei auf Wahrheit beruhende schmutzige Geschichten über die Christen herumgetragen wurden, dann war der Schluss leicht zu ziehen: die Christen stellen sich nach aussen hin heilig, sind sie aber unter sich, so lassen sie allen Lüsten den Zügel schiessen. Auch hier liegt indes die Erwägung nicht fern, dass eine ursprünglich den Juden angehängte Nachrede auf die Christen übertragen wurde. Wenn Tacitus von den Juden sagt: ein der Wollust ganz ergebenes Volk, enthalten sie sich doch des Verkehrs mit Frauen, die nicht zu ihrem Stamme gehören, unter ihnen selber aber gibt es nichts Unerlaubtes (inter se

stellern, vgl. den Bericht über die lugdunensischen Märtyrer bei Euseb KG V. 1 11 und 52; Justin Apol I 26 7; II. 12; Dial 10; Athenagoras. Suppl 3; Theoph ad Autol III 4; 15; Minucius Felix Oct 9 5 f. (mit Berufung auf Fronto von Cirta) 28 2; 30 f.; Tertull Apol 8; 39; ad nat I, 7.

[1] Bei den Apologeten und im Briefe der Lugdunenser, vgl. die eben angeführten Stellen und dazu noch Justin Apol I 29.

nihil inlicitum, Hist V5), so ist leicht zu erkennen, dass die heidnische Volksmeinung den Juden dieselben Schandtaten zutraute, wie sie den Christen angedichtet wurden. — Eine feindselige, rauhe Welt war es also, in der die Christen leben mussten. In den niederen Volksschichten, aus denen sie selber zum grössten Teil stammten, trafen sie auf fanatischen Hass, der ihnen auch die greulichsten Schandtaten zutraute. Bei den Gebildeten, soweit diese Notiz von ihnen nahmen, fanden sie im besten Falle Verachtung und Spott. Ihr Glaube an den gekreuzigten Galiläer, an die Auferstehung des Leibes musste auch dem mildesten Platoniker ein Lächeln der Verachtung ablocken. Selbst in den Zeiten, wo keine äussere Verfolgung drohend über den Christen hing, war ihre Stellung unter der heidnischen Bevölkerung eine schwierige. Es war nicht nur theoretische Ueberlegung und Anlehnung an ATlichen Sprachgebrauch, wenn die Christen sich, wie eingangs nachgewiesen, als das Gottesvolk in der Zerstreuung, als die Einsamen und Weltfremden bezeichneten; die tatsächlichen Verhältnisse, unter denen sie zu leben hatten, machten jene Aussagen zu wahren und berechtigten. Sie spürten die entschlossene Feindschaft der Welt, und durch sie und hinter ihr die Kralle des Satans, der umherging wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlingen könne (I Petr 5 8), die Bosheit und Arglist der alten Schlange, welche die weltbeherrschenden Dämonen aussendet, zu töten und zu verfolgen, die den Namen Christi bekennen, bis dass er kommt und alle feindlichen Gewalten zunichte macht (Justin Dial 39).

Freilich fehlte neben so viel Schatten keineswegs auch kräftiges Licht. Das Christentum hat natürlich in der Welt, in der es stand, viel Anerkennung gefunden. Das folgt vor Allem schon daraus, dass es sich eben in der feindlichen Umgebung trotz aller Hemmungen behauptet hat, und dass es überraschend gewachsen ist. Aus dem Boden der zeitgenössischen Welt sog es Nahrung, in ihr fand es Anhänger, die sich ihm anschlossen, obwohl sie wussten, wie mancherlei Unangenehmes ihnen als Christen bevorstand oder doch bevorstehen konnte. Das setzt voraus, dass auch starke Schichten vorhanden waren, auf die die neue Religionsform anziehend wirkte. Hie und da sind in der Tat auch direkte Aeusserungen erhalten, die beweisen, wie einzelne Seiten des Christentums bei den Heiden Eindruck machten und Bewunderung erregten. „Wenn die Heiden aus unserm Munde die Sprüche Gottes hören, so bewundern sie sie als schön und gross ... Wenn sie von uns hören, dass Gott sagt: Nicht wird euch Gnade, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern dann wird euch Gnade, wenn ihr die Feinde und die euch hassen liebt — wenn sie das hören, be-

wundern sie das Uebermass von Güte“ (II Clem 13 3 f). Das ist eine Aeusserung, im Innern der Gemeinde selber, nicht nach aussen hin gesprochen, die beweist, wie wenigstens die Lehre der Christen Eindruck auf die heidnische Bevölkerung machte. Aehnlich stand es aber auch mit dem Leben der Christen. Ein wohlgeordnetes Leben der einzelnen Gemeindeglieder, ehrwürdige und achtunggebietende Personen an der Spitze der Gemeinde — das waren erfolgreiche Mittel, den Hass und Argwohn der Heiden zu mindern. Besonders ein Zug an der Haltung der Christen scheint die Heiden mit Bewunderung erfüllt zu haben, die Art nämlich, wie die Christen Qualen und Strafen, selbst den Tod ertrugen. Justin erzählt, dass ihm, als er noch platonischer Philosoph war, an der Todesverachtung der Christen klar wurde, jene verleumdete Gemeinschaft könne unmöglich ein Leben voll Bosheit und greulicher Ausschweifung führen. Täten die Christen das, dann würden sie bestrebt sein, möglichst im Verborgenen dahinzuleben, nicht aber den Tod freudig begrüssen, ja sich freiwillig der Obrigkeit stellen (Apol II 12). Ausdrücklich erwähnt Epiktet (um 120) die Furchtlosigkeit der Christen vor den Drohungen der Tyrannen: Es käme vor, dass Leute aus Wahnsinn die irdischen Dinge verachteten und so den über Leben und Tod Mächtigen entgegenträten, oder aus Gewohnheit wie die Galiläer [1]. Viel wärmere Worte der Anerkennung hat für die Christen, für ihre Todesverachtung, aber auch für ihre Enthaltsamkeit, ein Mann, dessen Wirksamkeit freilich schon in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts fällt, nämlich der berühmte Arzt Galen. Er sagt, die Christen handelten oft so, „wie die, die wahrhaft philosophieren. Denn dass sie den Tod verachten, das haben wir vor unsern Augen; ebenso dass sie, durch eine gewisse Züchtigkeit bewogen, dem Genusse der Liebeslust abhold sind. Denn es sind unter ihnen sowohl Frauen als Männer, die durchs ganze Leben sich vom geschlechtlichen Verkehre enthalten. Ferner sind solche da, die in der Beherrschung und Bezähmung ihrer Seelen und in heisser Bemühung so weit gekommen sind, dass sie den wahrhaft Philosophierenden nichts nachgeben“ [2]. Im-

[1] Arrian, Diss. IV, 7 6: εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναταί τις οὕτω διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι.

[2] Die Stelle ist bei einem arabischen Schriftsteller, in Abulfeda's Historia Anteislamica, erhalten und lautet vollständig in lateinischer Uebersetzung (Fleischers Ausgabe, S. 109): Galeni tempore religio Christianorum magna jam incrementa ceperat, eorumque mentionem fecit in libro de sententiis Politiae Platonicae, his verbis: „Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt; quare indigent ut instituantur parabolis (narrationes dicit de praemiis et poenis in vita futura sperandis), veluti nostro tempore videmus homines illos qui Christiani vocantur fidem suam e parabo-

merhin sind diese anerkennenden Stimmen sehr vereinzelt geblieben. Sie waren natürlich ausserstande, den breiten Volksmassen eine freundlichere Meinung über das Christentum einzuflössen, umsoweniger als gerade in den Kreisen der Gebildeten Verachtung und auch Hass gegen das Christentum viel weiter verbreitet waren als die Anerkennung vereinzelter Lichtseiten an den Galiläern [1].

Wie gestaltete sich nun bei dieser Stimmung der heidnischen Umgebung die praktische Haltung der Christen nach aussen hin? Auf die Beantwortung dieser Frage muss zum Schluss noch die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Wie die Galiläer theoretisch innerhalb ihrer Kreise die „Welt" beurteilten, ist bereits oben dargelegt worden, und die eben beschriebene feindliche Haltung der heidnischen Kreise wird es noch verständlicher erscheinen lassen, dass die Christen untereinander zu dem Urteil kamen: hinter dem Treiben der „Völker" stehen dämonische Kräfte [2].

---

lis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos et foeminae et viri qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam qui in animis regendis coercendisque et in acerrimo studio eo progressi sint ut nihil cedant vere philosophantibus." Haec Galenus.

[1] Sogleich aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts steht mehr als ein Zeugnis zu Gebote, das von der feindseligen, verächtlichen Stimmung der Gebildeten Kunde gibt. In unserm Zeitraume scheinen die obern Schichten noch wenig Notiz vom Christentum genommen zu haben, Epiktet ist der einzige von den heidnischen Schriftstellern, der ein Urteil über die Galiläer abgibt. Das Christentum bewegt sich bis 150 fast ganz ausschliesslich in so niederen Schichten, dass die Bildung keine Notiz von ihm zu nehmen brauchte. Das Losbrechen literarischer Polemik gegen die Christen und ihre eigene literarische Verteidigung in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts ist ein sehr deutliches Zeichen von aufsteigender Kraft des Christentums. Gleich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts begann die heidnische Polemik: Fronto aus Cirta, der Lehrer und Freund Mark Aurels, schrieb ein Libell gegen die Christen, aus dem der Heide im Octavius des Minucius Felix die schwersten Vorwürfe gegen die Christen vorbringt (c 9, vgl. c 31). Bald nach Fronto oder gleichzeitig mit ihm schrieb Celsus sein „Wahres Wort", den ersten umfassenden literarischen Angriff des Griechentums auf die neue Erscheinung. Wo andere Schriftsteller aus der Zeit der Antonine auf die Christen zu sprechen kommen, geschieht es (mit Ausnahme von Galen) zornig, spöttisch, verächtlich, vgl. Lucian, De morte Peregrini 11 ff. (indifferent ist Alexandros 25 und 38), Apuleius, Metam IX 14 (wenn die Stelle christliches Wesen schildert), Aristides, Orat XLVI, Marc Aurel, Meditat XI 3.

[2] Mögen darum hier noch ein paar Stellen aufgezählt werden, die sehr anschaulich zeigen, wie die Christen in ihren Kreisen sich den Untergang der heidnischen Gesellschaft ausmalten, sich die grossen und fürchterlichen Strafen

Weit von dieser Stimmung und ihren Aeusserungen liegt die Haltung ab, die die Christen tatsächlich nach aussen hin einnahmen, oder die wenigstens seitens der Führenden in den Gemeinden eingeschärft wurde. Genau wie für den Kaiser und die Ordnung des römischen Staates, ist in den Gemeindeversammlungen der Christen auch für das Wohl aller Menschen gebetet worden. In I Tim (2 1) und im Briefe Polykarps nach Philippi (12 3) wird diese Art von Fürbitte zugleich mit der Forderung, für den Kaiser zu beten, verlangt. Auch Ignatius will unaufhörliches Beten für alle Menschen (Eph 10 1). Dass dies Verlangen nicht bloss ein ideelles war, sondern dass tatsächlich in den Gemeindeversammlungen der Christen für „alle Menschen" gebetet wurde, lehren I Clem und Justin. Im Gebete am Schlusse von I Clem heisst es (60 4): Gib Eintracht und Frieden uns und allen, die die Erde bewohnen. Justin beruft sich an verschiedenen Stellen seiner Schriften auf die Sitte der Christen, für alle Menschen zu beten: wir alle beten für euch (nämlich die Juden) und überhaupt für alle Menschen, wie wir von unserm Messias und Herrn zu tun gelehrt wurden, der uns befohlen hat, auch für die Feinde zu beten und die Hasser zu lieben und die Verflucher zu segnen [1]. — Aber diese Gebete, im Innern der Gemeinden gesprochen, genügten natürlich nicht, den Hass der Heiden zu mindern. Es musste bei den Christen, sollte überhaupt irgend etwas erreicht werden, auch ein entsprechendes Verhalten im Verkehr mit „denen die draussen sind" zu beobachten sein. Zahlreich sind darum die Mahnungen, die von den Leitenden in den Gemeinden den Christen gegeben werden, und die alle Sanftmut, Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Demut, selbst Ehrerbietung gegen die Heiden verlangen. Die Forderung eines solchen Verhaltens musste umso nachdrücklicher und öfter erhoben werden, als die Gefahr nahe lag, dass der Hass und der Abscheu vor der Welt, wie sie in den Gemeinden herrschten, ein ganz anderes Benehmen der Christen zur Folge hatte. Sehr fördernd war es dabei für die Paränese, dass hier stets der wirkungsvolle und ergreifende Hinweis auf Jesu Beispiel und Jesu Worte zur Anwendung gebracht werden konnte. Scharf und ins Einzelne gehend, hat Ignatius das Ideal christlichen Verhaltens der feindlichen Welt gegenüber-

vorstellten, die über ihre Quäler und Spötter kommen sollten: Apok 1 7; 2 26 f. 18 9. 11. 17; 21 8; Apok Petr 22. 27. 28; II Clem 17 5 u. a. m. In grausigen Worten bricht bei Tertullian, De spect 30 die hasserfüllte Stimmung des leidenschaftlichen Christen hervor, der mit Ingrimm das Treiben der Heiden beobachtet und insbesondere Zeuge ihres feindseligen Verhaltens gegen die Christen ist.

[1] Dial 133 Schluss, vgl. auch 35 Schl., 108 Schl., Apol I 14 u. ö.

gezeichnet: Ihren Zornausbrüchen begegnet sanft, ihren Ruhmredigkeiten bescheiden, ihren Lästerungen mit Gebeten, ihren Verirrungen gegenüber steht fest im Glauben; sind sie wild, so seid ihr zahm, nie beflissen, sie nachzuahmen. Als ihre Brüder wollen wir erfunden werden in Lindigkeit, Nachahmer des Herrn zu werden, beflissen sein — wer hätte mehr gelitten als er, wer wäre so beraubt, wer so verachtet worden? — auf dass kein Teufelsunkraut unter euch erfunden werde, sondern mit aller Keuschheit und Zucht bleibet in Christus Jesus fleischlich und geistlich (Eph 10 2 f). Mit deutlicher Anlehnung an Herrenworte mahnt I Petr: vergeltet nicht Böses mit Bösem, oder Schmähung mit Schmähung, sondern im Gegenteil, segnet, denn dazu seid ihr berufen, damit ihr Segen ererbet (3 9). In ähnlichem Sinne schärft der Brief an anderer Stelle ein: Den Herrn, den Christus, heiligt in euren Herzen, allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die bei euch zu Hause ist, aber mit Sanftmut und Furcht, im Besitz eines guten Gewissens, damit, wo ihr verleumdet werdet, beschämt werden, die euren guten Wandel in Christus schmähen (3 15 f). Bereitwillig sein zu jedem guten Werke, niemand lästern, sich fern von Streit halten, nachgiebig sein, nichts als Milde gegen jedermann beweisen, ist endlich auch nach den Pastoralbriefen das rechte Verhalten nach aussen hin (Tit 3 1 f).

Zweck dieser so eindringlich geforderten bescheidenen, sanften, friedfertigen Haltung war, wo möglich Frieden mit der Welt zu haben. Alles die Heiden reizende, ihren ohnehin schon vorhandenen Hass zu tätlicher Aeusserung herausfordernde Benehmen sollte streng vermieden werden. Das Ziel, das von der Mehrheit in der Gemeinde und grade von den einsichtigen Leitenden sehnsüchtig erstrebt wurde, war, ein stilles und ruhiges Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit zu führen. Darum ist ohne Zweifel die Forderung vorsichtiger, versöhnlicher Haltung als wahr und ernst gemeint zu beurteilen. Eine Schar gleichgestimmter wilder Fanatiker kann aus dem Kampfe mit der grossen feindlichen Umgebung Kraft und freudige Stimmung gewinnen; eine Gemeinschaft, die auf Ordnungen steht, die neben Starken auch viele Schwache in ihrer Mitte hat und diese erziehen soll, braucht im allgemeinen Ruhe, um leben zu können. Und die Gemeinden wollten nicht nur ihren Bestand wahren, ihre schwachen Mitglieder stützen, sondern sie hatten auch den starken Trieb, sich auszubreiten, zu missionieren. Dies positive Interesse erheischte ebenfalls ein friedsames, sanftes, freundliches, unanstössiges Verhalten nach aussen hin. In der zweiten, noch mehr in der dritten Generation des Christentums trat der berufsmässige Apostolat, der mit der Gewalt von Wunder und

Wort wirkte, zurück, und die Mission vollzog sich in der Hauptsache von selber, aus den schon bestehenden Kreisen heraus, ohne die besondere Tätigkeit eigener Missionare. Dabei war der Wandel der Christen, ihr Verhalten untereinander und vor allem den Heiden gegenüber, von entscheidender Bedeutung. Christus hat gesagt: Leuchten sollen eure guten Werke vor den Menschen, dass sie sie sehen und euren Vater bewundern, der im Himmel ist. Denn wir sollen nicht Widerstand leisten, auch hat er nicht gewollt, dass wir Nachahmer der Bösen seien, sondern er hat uns ermahnt, durch Geduld und Milde alle Menschen aus Schande und böser Begierde herauszubringen — mit diesen Worten spricht Justin (Apol I 16 2) die ungemeine Wichtigkeit aus, die das Verhalten der Christen den Heiden gegenüber für die Mission „durch den Wandel, ohne Wort" bedeutete. Zahlreich sind darum die Aussprüche, in denen um der Mission willen von den Gemeindegliedern friedlicher und unanstössiger Wandel nach aussen hin gefordert wird. Die oben zitierte Stelle des Ignatius (Eph 10), an der er das rechte christliche Verhalten in den Bedrängungen durch die heidnische Welt zeichnet, wird mit den Worten eingeleitet: Auch für die andern Menschen betet ohne Unterlass. Denn es ist Hoffnung, dass sie sich bekehren, auf dass sie zu Gott gelangen. So lasst es ihnen zu, dass sie wenigstens aus den Werken von euch belehrt werden (10 1). Die Christen sind ein auserwähltes Geschlecht, ein heiliger Stamm, dazu berufen, durch ihr Dasein und ihren Wandel die Tugenden dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (I Petr 2 9). Darum sollen sie ihren Wandel unter den Heiden löblich führen, damit diese, wo sie die Christen als Uebeltäter verleumden, auf Grund der guten Werke der Christen ein besseres Einsehen bekommen, und Gott am Tage der Heimsuchung preisen. Durch Gutestun sollen die Christen die Unwissenheit ihrer Verleumder, der sinnlosen Menschen, zum Schweigen bringen (I Petr 2 12 und 15). Niemand von euch, schreibt Ignatius an andrer Stelle (Trall 8 2), soll etwas wider den Nächsten haben. Gebt den Heiden keinen Anlass, dass nicht um einiger Unverständigen willen die in Gott gründende Gemeinde gelästert werde. Denn wehe dem, durch den nach Toren Weise mein Name bei einigen gelästert wird. Aehnlich mahnt Polykarp die Philipper (10 2): Seid alle einander untertan, führt einen unsträflichen Wandel unter den Heiden, auf dass ihr aus euren guten Werken selber Lohn erntet und auch der Herr an euch nicht gelästert werde. Wehe dem, durch den der Name des Herrn gelästert wird. So lehrt nun alle andern die Nüchternheit (sobrietas = σωφροσύνη), in der ihr selber wandelt. — Wenn die Heide

von uns hören, dass Gott sagt: Nicht wird euch Gnade, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern Gnade wird euch, wenn ihr die Feinde und die euch hassen liebt — wenn sie das hören, bewundern sie das Uebermass der Güte; wenn sie aber sehen, dass wir nicht nur die, die uns hassen, nicht lieben, sondern nicht einmal die, die uns lieben, so lachen sie uns aus, und der Name wird gelästert (II Clem 13 4). Weil die Gemeinden durch den Wandel, den ihre Glieder vor den Augen der Welt führten, Mission trieben, war es auch von höchster Bedeutung, dass jene, die an den ersten Stellen standen, durch einwandfreies Verhalten nach aussen hin hervorstachen. Darum die eindringlichen Forderungen, die an den Bischof zu stellen sind[1]. Aber auch die minder hervorragenden Glieder der Gemeinden müssen in ihren ganz kleinen Kreisen alles tun, um durch ruhigen, sanften und ehrbaren Wandel die Heiden zu freundlichem Urteil über die Christen zu bewegen, sie womöglich für die christliche Gemeinschaft zu gewinnen. So werden die Frauen ermahnt, ihren Männern untertan zu sein, damit wenn welche dem Worte nicht glauben, sie durch den Wandel der Frauen ohne Wort gewonnen werden, den keuschen, gottesfürchtigen Wandel dieser wahrnehmend (I Petr 3 1 f). Den jungen Witwen wird befohlen, wieder zu heiraten, Kinder zu gebären, dem Haushalt wieder vorzustehen, dem Widersacher keinen Anlass zur Lästerung zu geben (I Tim 5 14).

Weitab von der hasserfüllten Konventikel- und Sektenstimmung liegt dies durch aufrichtige Sehnsucht nach Frieden, durch ernste Rücksicht auf die Mission vorgeschriebene praktische Verhalten der Christen nach aussen. Wurde es durchgeführt, dann wurde ohne Zweifel mancher günstige Eindruck auf die heidnische Umgebung hervorgebracht, manches harte Urteil gemildert, in manches Herz die Anfänge der Hinneigung zum Christentum gelegt.

d) Die Christen und die jüdische Diaspora.

Von den Juden werden sie als Stammesfremde bekämpft und von den Griechen werden sie verfolgt, ohne dass die Hasser den Grund zu ihrer Feindschaft angeben könnten — mit diesen Worten (Brief an Diognet 5 17) charakterisiert ein Heidenchrist des 2. Jahrhunderts die Stellung, die die Christen in der ihnen feindlich gesinnten Welt einnahmen. Die Berechtigung des Wortes von der Griechenverfolgung hat der vorangehende Abschnitt nachgewiesen; dass zwischen Juden und Christen, und

[1] I Tim 3 2—7; Tit 1 7 ff; vgl. auch das Zeugnis, das Ignatius dem Polybius von Tralles ausstellt: οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία, ἡ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις, ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι (Trall 3 2).

zwar auf dem Boden der Diaspora, ausserhalb Palästinas, auch schwere Feindschaft herrschte, wird nunmehr zu zeigen sein.

Die vollständige Scheidung zwischen Gemeinde und Diasporasynagoge war eine vollzogene Tatsache, noch ehe das apostolische Zeitalter zu Ende ging. Die Trennung ging hier rascher und gründlicher von statten als im eigentlich jüdischen Stammlande. Nirgends mehr schneiden sich nach 70 die Kreise von Judentum und Christentum. Zur Zeit der neronischen Verfolgung sind die beiden Religionsgenossenschaften auch für das Auge der römischen Obrigkeit etwas deutlich Geschiedenes. Es wäre ja an und für sich denkbar, dass sich irgendwo im weiten römischen Reiche, ausserhalb Palästinas und seiner Nachbarländer, Leute fanden, die sich zur Gemeinde und zur Synagoge hielten, dass sich auf diese Weise die Kreise von Juden und Christen berührten. Aber die Quellen zeigen von solchen Zuständen keine Spur.

Nach vollzogener Scheidung war der Kampf zwischen den beiden Gemeinschaften unvermeidlich. Er ist auf geistigem Gebiete geführt worden und wird als solcher Schulkampf im Folgenden, bei der Darstellung der Theologie des nachapostolischen Zeitalters, zu schildern sein. Das Christentum musste dabei Rechenschaft über seine Existenz geben, und zwar vor sich selber, vor den Juden und vor den Heiden, es musste das Recht des Gebrauches, den es vom AT. machte, seiner Selbstbezeichnung als des Gottesvolkes, seiner Christologie aufzeigen, musste den Altersbeweis für sein Dasein antreten. Negierung und erbitterter Kampf ist bei dieser Auseinandersetzung Hand in Hand mit den stärksten Berührungen und Entlehnungen gegangen.

Doch neben diesem geistigen geht auch ein äusserer Kampf. Was Judentum und Christentum gegeneinander hatten, konnte nicht bloss durch Theologendisputationen und Streitschriften ausgetragen werden. Die beiden Gemeinschaften gerieten auch im wirklichen Leben hart aneinander, und rauhere Kampfesweisen sind bei diesem Zusammenstoss unausbleiblich gewesen.

Der erbitterte Kampf wird begreiflich, wenn man sich die weiten Reibeflächen zwischen der älteren und jüngeren Religion vergegenwärtigt. Das Christentum war aus dem Judentum hervorgegangen, seine Verkündiger in der ersten Generation waren geborene Juden gewesen. Fast von Anfang an haben die Christen in den Augen der Juden als Abtrünnige gegolten, die sich mit Anmassung neben die ältere Gemeinschaft stellten und an ihren heiligen Einrichtungen Kritik übten. Von der zweiten Generation ab traten nun auch geborene Heiden auf, die noch weniger Pietät zeigten, die der Juden heilige Bücher hernahmen und aus ihnen die Scheusslichkeit, den Wahnsinn, die Gottverdammt-

heit des erwählten Abrahamsamens nachwiesen. Bitterer Hass gegen die frechen Emporkömmlinge war die selbstverständliche Folge davon, nach dem Grundsatze, den jede kirchliche Gemeinschaft haben muss, dass der Ketzer schlimmer ist als der Ungläubige. Der Hass, der schon im apostolischen Zeitalter vorhanden war, wurde nach dem Jahre 70 noch besonders dadurch genährt, dass die Christen das Recht bekamen, in der Katastrophe des Judenvolkes die rächende Hand Gottes, das Zornesgericht an seinen Feinden zu erkennen[1]. Diese Beurteilung der Ereignisse trug den Christen natürlich eine Fülle von Hass seitens der Juden ein und diente dazu, die beiden Gemeinschaften noch weiter voneinander zu rücken: „zwischen Christen und Juden legte sich etwas, das schwerer wiegt als theologische Differenzen: eine Kluft im Empfinden und Fühlen, die jedes Verständnis aufhob, dort Jubel und Befriedigung, hier Entsetzen über den nämlichen Vorgang".

Vorhandener Hass wurde noch geschärft durch das stete feindselige Zusammenstossen zwischen Juden und Christen, das eine Folge des örtlichen Beieinanderwohnens war. In den meisten Städten, wo christliche Gemeinden sassen, waren auch jüdische zu finden, und grade die wichtigsten Stützpunkte christlicher Mission, die grossen Häfen und Emporien des Ostens, Rom im Westen, waren auch Zentren jüdischen Diasporalebens. Durch dies Zusammenwohnen war stete Gelegenheit zu Unfrieden gegeben. Und dass die Feindschaft der Juden gegen die Christen eine recht heisse wurde, dazu diente vor allem die Eifersucht, die durch die christliche Propaganda bei den Juden entfacht wurde. Die Mission der Christen wandte sich an dieselben Kreise, auf die bis dahin die jüdische Propaganda gerechnet hatte: an die Seelen derjenigen, die den Monotheismus, die Sicherstellung des ewigen Lebens, die Sündlosigkeit und sittliche Reinheit suchten, und die bei diesem Streben in der Philosophie kein Genüge fanden. In diesen Kreisen schlug die christliche Propaganda die jüdische. Die Anziehungskraft des Judentums muss überhaupt nach 70, noch mehr freilich nach den Aufständen unter Trajan und Hadrian, bedeutend nachgelassen haben, und ausserdem bot das Christentum dieselben Güter, die das Judentum anziehend gemacht hatten, in einer für die Griechen noch viel annehmbareren Form, durch den erst kürzlich vom Himmel herabgestiegenen Gottessohn verbürgt, durch geheimnisvolle Mysterien versichert. Auch trat das Christentum national entschränkt auf. Wer sich den

[1] Vgl. z. B. die Stimmung, in der die nach 70 eingefügte Glosse 1 Thess 2 16: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, gehalten ist, in der gewisse Stellen des Barn geschrieben sind (c 16), die das ganze Mt-evang durchzieht, und die aus einzelnen Ausführungen von Justin spricht (z. B. Dial 110 Schl.).

christlichen Gemeinden anschloss, fand, dass dort kein Unterschied zwischen Juden und Hellenen gemacht wurde. An den ersten Stellen in den Gemeinden standen geborene Griechen, es gab dort keinen Unterschied zwischen den eigentlich Vollberechtigten und den Proselyten, die in den Judengemeinden immer nur „Hinzugekommene", Religionsgenossen zweiter und dritter Ordnung waren, ein Anhang zu den in der öffentlichen Meinung doch immer nur spöttisch oder mit Verachtung angesehenen Judengemeinden. Das waren die hauptsächlichsten Gründe, die es veranlassten, dass die christliche Mission die jüdische Propaganda aus dem Felde schlug. Die Tatsache an sich ist nicht zu bezweifeln und wird von christlichen Schriftstellern selber gelegentlich mit Triumph ausgesprochen. Bei Ausdeutung des Schriftwortes Jes 54_1: Der Söhne der Einsamen sind mehr als der, die vermählt ist, sagt II Clem: unser Volk schien ja von Gott verlassen zu sein, nun aber sind wir, die Gläubigen, mehr geworden als die, die Gott zu haben meinen (2_3)[1]. Der Verfasser von Barn bezieht die Prophezeiung von den zwei Völkern im Leibe der Rebekka und vom Segen Jakobs über Ephraim und Manasse auf das Verhältnis zwischen dem jüngern Volke der Christen und dem älteren der Juden, und bemerkt dabei ausdrücklich mit Stolz: grösser ist dies Volk als jenes (13_3).

Bei dieser Lage ist es leicht zu begreifen, dass die jüdischen Gemeinden den Kampf gegen das Christentum mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln geführt haben. Sie hatten in der Diaspora natürlich keine rechtliche Gewalt über die Christen, geborene Heiden, konnten sie weder einsperren noch durchpeitschen lassen. Ihre Feindseligkeit bewies sich darin, dass sie auf alle Weise bestrebt waren, bei der Regierung und bei der Bevölkerung des Reiches gegen die Christen zu hetzen. Die Verdächtigungen und Verleumdungen, die in der Heidenwelt über die Christen im Schwange waren, gingen auf die Juden zurück oder wurden doch von ihnen genährt. Es ist vollständig vergeblich, dies abstreiten zu wollen. Die Nachrichten der Quellen, die uns die — sehr wohl begreifliche — feindselige Stellung der Juden zu den Christen zeigen, sind unanfechtbar.

Eine Hauptquelle dafür ist die Apostelgeschichte. In dem Bilde, das sie von der ältesten Mission auf heidnischem Boden entwirft, gehört es zu den ständigen Zügen, dass die Juden überall als die Hinderer der Verkündigung, als die Feinde und Verleumder des Paulus, seiner Genossen, der Christen überhaupt erscheinen. Nun ist das Buch freilich eine Darstellung des apostolischen Zeitalters, und die Sache liegt keineswegs so, als ob der Verfasser die Nachrichten, die er über

[1] Vgl. überhaupt 2_{1-3}. Die, „die Gott zu haben meinen", sind die Juden-

das Verhältnis zu den Juden bringt, durchweg nach den Anschauungen und Verhältnissen seiner eigenen, späteren Zeit frei gebildet hätte. Die Feindschaft der Juden gegen Paulus und sein Werk ist zur Genüge durch Angaben gedeckt, die der Apostel selber macht: von den Juden hat er fünfmal die vierzig Geisselhiebe weniger einen erhalten (II Kor 11 24), und er sagt ausdrücklich von ihnen: sie haben uns verfolgt, sie gefallen Gott nicht und sind allen Menschen zuwider, wollen uns verhindern, zu den Heiden zu reden, dass sie gerettet werden (I Thess 2 15 f.). Dennoch steht unzweifelhaft fest, dass der Verfasser von Act keineswegs nur eine Geschichte der Vergangenheit schreibt, dass er stark von apologetischen Rücksichten beeinflusst ist, dass er überall auch seine eigene Gegenwart mit ihren Verhältnissen und Nöten im Auge hat. So verteidigt er das Christentum seiner Zeit, indem er darlegt, dass die Verhetzungen der Juden keineswegs etwas Neues sind, dass sie schon im verflossenen Heroenzeitalter der Kirche gegen die grossen Träger der Verkündigung geübt wurden, dass aber damals die römischen Beamten zu einsichtig waren, diesen falschen Anklagen Gehör zu schenken.

Da ist denn aus Act zu erfahren, dass die Juden, um die christliche Predigt zu stören, sich die guten Verbindungen zunutze machen, die sie dank ihrer religiösen Propaganda haben[1]. Sie stacheln überhaupt die heidnischen Volksmengen gegen die Christen auf[2]. Wenn irgendwo das Christentum und seine Verkündigung angefochten wird, so sind es fast immer die Juden, die als Anstifter erscheinen. Gelegentlich erzählen Act auch, auf welche Weise die Juden es zuwege bringen, bei der Obrigkeit und bei der Volksmenge Stimmung gegen die Christen zu machen. Der Vorwurf gegen die Christen, dass sie politisch gefährlich wären, eine Nachrede, die in den heidnischen Kreisen weit verbreitet war, ist nach Act von den Juden bereits gegen Paulus und Silas geschleudert worden. In Thessalonich wird der Gastfreund dieser beiden, Jason, von den Juden vor den Stadtvorstehern angeklagt, dass er die Leute, die den Erdkreis aufwiegeln, aufgenommen habe, und gegen die Christen überhaupt wird der Vorwurf erhoben: diese alle handeln gegen des Kaisers Ordnung, indem sie einen andern König

[1] Act 13 50 (sehr interessant): οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν.

[2] Vgl. 14 2. 19. 17 5 ff. 13. 18 12 (aus der offenbar mit lebhafter Genugtuung erzählten Szene vor dem Richtstuhle des Gallio in Korinth), vgl. auch die Rolle, die die Juden bei der Gefangennehmung und im Prozesse des Paulus spielen (21 ff).

heissen, nämlich Jesus[1]. Zu vergleichen ist damit die Entschiedenheit, mit der in der ersten Schrift des Lukas, dem Evangelium, von den Juden die Anklage auf politische Gefährlichkeit gegen Jesus vorgebracht wird (23 2, auch 23 5).

In die Reihe der hier zu vernehmenden Zeugen tritt weiter die Johannesapokalypse. Sie gibt Nachricht über das christenfeindliche Treiben der Juden in zwei Städten, in Smyrna und Philadelphia. Zu der smyrnäischen Gemeinde wird gesagt: Ich kenne deine Bedrängnis und Armut — doch du bist reich — und die Lästerung derer, die sich Juden heissen, und sind es doch nicht, sondern eine Synagoge des Satans. Fürchte nichts, was dir von Leiden bevorsteht (2 9 f.). Leiden, Verfolgungen sind bereits über die smyrnäische Christengemeinde gekommen und werden ihr für die Zukunft in Aussicht gestellt. Zwischen dem Hinweis auf vergangene und auf zukünftige Leiden wird die Lästerung der Juden erwähnt. Wenn auch nicht sicher ist, was unter der „Blasphemie der Juden" zu verstehen ist, die Hauptsache ist klar: die Juden haben einen hervorragenden Anteil an der Bedrängung der Christen. Da es nun unmöglich ist, daran zu denken, dass die Juden irgend eine Art von Synagogalgerichtsbarkeit über Glieder der christlichen Gemeinde ausüben konnten, so bleibt nur die Annahme übrig, dass die zahlreiche und mächtige Judenschaft zu Smyrna durch Verleumdungen und Anklagen gegen die viel schwächere Christengemeinde gearbeitet hat, so dass es die Obrigkeit für nötig fand, gegen die Christen einzuschreiten. Nicht ganz so deutlich wie diese Stelle ist die andere im Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia: Ich kenne deine Werke; siehe, ich habe vor dich eine offene Tür gestellt, die niemand schliessen kann. Denn du hast wohl eine kleine Kraft, doch du hast mein Wort bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet. Siehe, ich bringe Leute aus der Synagoge des Satans, die sich Juden heissen und sind es nicht, sondern lügen; siehe, ich will sie dahin bringen, dass sie kommen und sich beugen vor deinen Füssen und erkennen, dass ich dir meine Liebe zugewendet. Denn du hast das Wort von meiner Geduld bewahrt .... (3 8—10). Auch die Gemeinde zu Philadelphia muss so wie die smyrnäische unter Bedrängungen gelitten haben, die auf Anstiften der Juden über sie kamen. Das folgt daraus, dass gleich hinter der Andeutung von widerfahrener Trübsal die Satanssynagoge genannt wird, und den Getreuen der Triumph über sie verheissen wird.

[1] Act 17 6 f., vgl. auch 24 5, wo Tertyllus vor Felix gegen Paulus klagt: εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ... und 25 8, wo sich Paulus vor Festus verteidigt: οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον.

Was die Juden in den asiatischen Gemeinden gegen die Christen vorbrachten, geht aus den angeführten Stellen nicht hervor. Zu vermuten ist, dass es Verdächtigungen politischer Art waren, Anklagen auf Staatsgefährlichkeit[1].

Sehr deutlichen Aufschluss über den Hass der Juden gegen die Christen gibt das Martyrium des Polykarp, das auch asiatische Verhältnisse, in Sonderheit smyrnäische, schildert. Der Brief ist in allen Hauptsachen ohne Zweifel eine treue Urkunde über die Vorgänge, die er beschreibt. An drei Stellen wird die Feindschaft der Juden ausdrücklich hervorgehoben. Als Polykarp vor dem Prokonsul fest geblieben war, und der Herold dies inmitten des Stadiums laut verkündet hatte, verlangten die Heiden und Juden, die Smyrna bewohnten, mit unbezähmbarer Wut und lautem Geschrei seinen Tod[2]. Als Polykarp zum Feuertode verurteilt worden war, schleppten die Volksmassen aus den Werkstätten und den Bädern Holz und Reisig herbei, wobei sich besonders die Juden eifrig bewiesen, „wie sie das auch sonst zu tun pflegen“[3]. Als endlich die Christen sich bemühten, den Leib des Märtyrers in ihren Besitz zu bekommen, stifteten die Gegner den Niketes auf, sich beim Statthalter dahin zu verwenden, dass der Leib den Christen nicht überlassen werde, „damit sie nicht etwa den Gekreuzigten liessen und anfingen, jenen zu verehren“. Und zwar geschah das Vorsprechen beim Statthalter auf Anstachelung und ungestümes Drängen der Juden hin, die auch scharf achtgegeben hatten, als die Christen versuchten, den Leichnam vom Scheiterhaufen weg zu holen (17 2. 18 1). Gerade für Smyrna ist das sehr feindselige Verhalten der Judengemeinde gegen die Christusgläubigen bezeugt: an die Aussagen der Apokalypse und des Polykarpmartyriums schliessen sich noch im 3. Jahrhundert zur Zeit der decianischen Verfolgung die Angaben aus dem Martyrium des Pionius, die den Hass zu erkennen geben, mit dem die Juden von Smyrna die Bedrängnis der Christen

[1] Man kann bei dieser Annahme allenfalls auf das Johannesevangelium hinweisen, das in Asien entstanden ist. Aehnlich wie bei Luk erheben bei Joh die Juden vor Pilatus die Anklage auf politische Gefährlichkeit Jesu: ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι (Joh 19 12).

[2] Mart Pol 12 1 f. Wenn freilich an dieser Stelle als Inhalt des Volksgeschreies angegeben wird: Dies ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der unsere Götter stürzen will, der viele lehrt, nicht zu opfern und nicht anzubeten, so passen diese Worte nur zum geringeren Teil in den Mund von Juden. Aber die Hauptmenge der Schreienden waren natürlich Heiden.

[3] 13 1 ... μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.

wahrnahmen und ausnützten[1].

Ein vollwichtiges, öfters wiederholtes Zeugnis über den grimmigen Christenhass der Juden legt endlich Justin ab. Er wirft den Juden nicht nur vor, dass sie Christus in ihren Synagogen verfluchten[2], sondern dass sie auch die Christen hassten, in ihren Versammlungen die Christen verfluchten, und wenn sie es könnten, sie töteten[3]. Justin übersieht sowohl palästinensische als auch Diasporaverhältnisse. Sein so oft wiederholtes, ausdrückliches Zeugnis beansprucht Geltung für die Stellung der gesamten Judenschaft zum Christentum. Bemerkenswert ist neben den im wesentlichen stets gleichlautenden Vorwürfen auf Hass, Verfluchung und, wenn es möglich wäre, Ermordung der Christen von seiten der Juden noch eine ganz konkrete Anklage, die Justin gegen die Juden erhebt: als ihr jenen, den einzigen fehlerlosen und gerechten Menschen, gekreuzigt hattet, ... tatet ihr, nachdem ihr erkannt hattet, er sei von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgestiegen ...., keineswegs Busse wegen eurer schlechten Taten, sondern ihr bestimmtet vielmehr damals ausgewählte Männer und sandtet sie in die ganze Welt hinaus mit der Botschaft: eine gottlose Sekte, die der Christen sei hervorgetreten; und ihr streutet so die Anklagen gegen uns aus, die alle, welche uns nicht kennen, gegen uns vorbringen; so seid ihr also nicht nur für euch selber Urheber von Unrecht geworden, sondern auch schlechthin für alle andern Menschen, heisst es im Dialoge mit

[1] Vgl. Mart Pion an verschiedenen Stellen, cc. 3. 4. 13. 14, vgl. besonders 4 6: τίνων οὖν καταγελῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι ἀσυμπαθῶς; εἰ γὰρ καὶ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐσμεν, ὡς φασιν, ἀλλὰ ἄνθρωποι, ἔτι ἀδικηθέντες, und 13 1: ἀκούω δὲ ὅτι καί τινας ὑμῶν Ἰουδαῖοι καλοῦσιν εἰς συναγωγάς ...

[2] Vgl. Dial 93; 95 f.; 108; 117; 133; 137.

[3] Vgl. Apol I 31 5: ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται ὁμοίως ὑμῖν ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε (folgt Hinweis auf die Hinrichtungen, die Barkocheba an Christen vollziehen liess). 36 3: Die Juden hassen die Christen. Dial 16 ... καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε. 47: Sie haben die Christen verflucht und tun es noch andauernd. 95: ... αὐτοῦ τε ἐκείνου (sc. Χριστοῦ) καὶ τῶν εἰς ἐκεῖνον πιστευόντων καταράσθε καί, ὁπόταν ἐξουσίαν ἔχητε, ἀναιρεῖτε. 108: Das Gottesgericht der Zerstörung Jerusalems, der Verwüstung des Landes beachten die Juden nicht, sondern verfluchen Christus und die an ihn Glaubenden. 110: Die Juden hassen die Christen ebenso wie es die Heiden tun. 133: οὐδ' οὕτως μετανοεῖτε, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας διὰ αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων, μισεῖτε καὶ φονεύετε, ὁσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν, ἀδιαλείπτως δὲ καταράσθε αὐτῷ τε ἐκείνῳ καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ. 134: Deutung der Jakob- und Esaugeschichte auf das Verhältnis von Heiden und Juden zu den Christen: τὸν χρόνον πάντα ἐμισεῖτο ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ ὁ Ἰακώβ· καὶ ἡμεῖς νῦν καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν μισεῖται ὑφ' ὑμῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπλῶς ἀνθρώπων.

Tryphon[1]. Justin wirft den Juden vor, sie wären die Urheber jener bösen Gerüchte, die, wie schon gezeigt, in den Kreisen der Heiden umgingen. Selbstverständlich ist die Erzählung Justins von der Aussendung lügnerischer Boten durch die Juden, eine Parallele zur Aussendung der Apostel durch den auferstandenen Herrn, kein historisches Faktum. Aber wenn Justin, oder überhaupt die christliche Apologetik, die Unterstellung in Umlauf setzte, so musste die Tatsache vorliegen, dass die Juden als Verleumder der Christen bei den heidnischen Volkskreisen eine hervorragende Rolle spielten. Derselbe charakteristische Vorwurf gegen die Juden tritt bei späteren Schriftstellern auf: Tertullian bezeichnet das Judenvolk als die Pflanzschule für die Verlästerung der Christen und sagt, von ihnen hätten die Verleumdungen gegen die Christen ihren Ausgang genommen[2]. Origenes sagt, die Gerüchte über die oedipodeischen Vermischungen und die thyesteischen Mahlzeiten der Christen seien am Anfang der christlichen Lehre von den Juden in Umlauf gesetzt worden[3]. Und ausdrücklich bezeugt Origenes, dass der von ihm bekämpfte Celsus eine Schmäh- und Anklageschrift der Juden gegen die Christen kannte und benützte (vgl. c Cels I 28 – II 79).

So zeigt sich also das Judentum der Diaspora allenthalben als der hartnäckige Gegner, als der unermüdliche Hasser des aufsteigenden Christentums. Was die Juden tun konnten, die Wut der Heiden gegen die Christen aufzustacheln und so die Gemeinden niederzuhalten, das haben sie getan, und sie haben damit Erfolg gehabt.

Bei dieser überaus feindlichen Haltung der Juden ist es selbstverständlich, dass in den christlichen Gemeinden grosser Hass gegen die Juden herrschte. Zwar wird, wie für die Heiden, so auch für die Juden offiziell in der Gemeindeversammlung Fürbitte getan. Wenn in den Versammlungen der Christen für alle Menschen, auch für die Hasser und Bedrücker der Gemeinden gebetet wird[4], so sind die Juden dabei mit eingeschlossen: wir hassen weder euch noch die, welche durch eure Bemühungen die schlechte Meinung von uns bekommen haben, son-

[1] Dial 17, vgl. auch ebenda 108 und 117.

[2] Ad nat I 14: ... quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae; Jud 13: ... scriptum est: propter vos nomen dei blasphematur in gentibus. illis enim incepit infamia; vgl. auch adv Marc III 23.

[3] c Cels VI 27: καὶ δοκεῖ μοι (ὁ Κέλσος) παραπλήσιον Ἰουδαίοις πεποιηκέναι κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ διδασκαλίας κατασκεδάσαι δυσφημίαν λόγου ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν, καὶ ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότους πράττειν βουλόμενοι σφεννύουσι μὲν τὸ ἕκαστος δὲ τῇ παρατυχούσῃ μίγνυται.

[4] Vgl. die oben S. 134 angeführten Stellen.

dern wir beten darum, dass alle, wenn auch jetzt erst, Busse tun und Erbarmen bei dem mitleidigen und barmherzigen Gott, dem Vater aller, finden mögen (Justin Dial 108).

Tatsächlich indes war trotz der Gebete Grimm genug gegen die Juden innerhalb der Gemeinden vorhanden. Die meisten Gemeindeglieder brachten sicher schon aus ihrem heidnischen Vorleben ein gut Teil Hass und Verachtung gegen die taeterrima gens mit, und bei den geschilderten Verhältnissen hatten sie ganz und gar keine Veranlassung, innerhalb der neuen Gemeinschaft freundlicher über die Juden zu denken. Als verschärfend für das Verhältnis der Gemeinde zur Synagoge kam noch hinzu, dass die Hoffnung, auf die Juden missionierend einzuwirken, von den Christen tatsächlich (wenn auch die Reden gelegentlich anders klingen) aufgegeben war. Systematische Versuche in dieser Richtung sind seit den Tagen des Falles von Jerusalem schwerlich noch irgendwo unternommen worden. Der gelehrte theologische Streit mit den Juden hat nicht den Zweck, diese zu überzeugen und zu gewinnen, sondern er wird geführt zur Selbstverteidigung der Christen und ad usum der Heiden, um diese von der Ueberlegenheit des Christentums zu überzeugen. Auf Gewinnung der Juden setzt man keine Hoffnung, die sind verloren und von Gott verlassen.

Ueberall, wo offen gesprochen wird, bricht der Zorn gegen die Juden hervor. Sie sind die Satanssynagoge (Apok 2 9, 3 9), sie sind nicht die Kinder Gottes und auch nicht die Kinder Abrahams, sondern der Teufel ist ihr Vater (Joh 8 39. 42. 44). Mit Genugtuung weisen die Christen auf das Gottesgericht hin: auf die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, die Verwüstung des Landes, den Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens [1]. Die Juden sind die „Heuchler", von denen die Didache kurz und ohne jede nähere Bezeichnung spricht: eure Fasten aber sollen nicht geschehen mit den Heuchlern (8 1). Und die Christen malen sich ebenso wie das furchtbare Ende der Heiden auch die Bestürzung und den Untergang der Juden am letzten Tage aus. Dann soll die Satanssynagoge kommen und sich vor den Füssen der Gemeinde beugen und erkennen, dass Gottes Liebe dieser zugewandt ist [2]. Dann werden sie den wiederkommenden Herrn erkennen, der dem ähnlich ist, welchen sie ans Kreuz gebracht haben, und sie werden dann sprechen: Ist das nicht der, den wir einst verachtet, durchbohrt, angespieen und gekreuzigt haben (Barn 7 9). Dann kann der

[1] Vgl. die schon oben S. 139 Anm. angeführten Stellen.

[2] Apok 3 9, eine Aussage, die man nicht von der Bekehrung der Judengemeinde zu Philadelphia zu verstehen hat, sondern von dem Triumph der Kirche in der Endzeit.

Christ unersättliche, triumphierende Blicke auf jene werfen, die wider den Herrn gewütet haben, dann darf er zu ihnen sprechen: Seht, hier ist der Sohn des Zimmermannes oder des feilen Weibes, der Schänder des Sabbats, der Samariter, der vom Dämon Besessene. Hier ist der, den ihr dem Judas abgeschachert habt, hier ist der mit dem Rohr und den Fäusten Geschlagene, mit Anspucken Geschmähte, mit Galle und Essig Getränkte. Hier ist der, den seine Jünger heimlich wegnahmen, damit gesagt werden konnte, er sei auferstanden, oder den der Gärtner wegschaffte, damit durch die Menge der Herzukommenden sein Salat nicht niedergetreten werde (Tert De spect 30).

Das Gefühl der Zuversichtlichkeit, die Sicherheit zukünftigen Triumphes spricht neben der Stimmung des Ingrimms aus den zuletzt angeführten Stellen. Nicht mit ohnmächtigem Hass hat das Christentum der älteren Religionsform gegenübergestanden. Deutlich kündet sich in den Aeusserungen der Christen auch das Gefühl des Triumphes, der Ueberlegenheit an, mit der die Kirche bald auf die Synagoge herabsah, nicht nur weil sie sich innerlich reicher und zukunftssicherer fühlte, sondern auch weil sie in der Propaganda die ältere Rivalin geschlagen hatte. Das siegreiche Gefühl der Ueberlegenheit auch nach aussen hin spricht aus einer Reihe von hierher gehörenden Schriften. Johannesevangelium, Hebräerbrief, Barnabasbrief, II Clemensbrief, Justins Dialog stehen in der Zahl dieser Schriften, und zwei einzelne Stellen, die deutlich und unumwunden die Tatsache aussprechen, dass das Judentum vom Christentum geschlagen ist, sind bereits oben angeführt worden (Barn 13 3, II Clem 2 3).

Ob über theoretische Polemik und Apologetik hinaus die Christen in unserer Zeit sich durch andere weltliche Mittel mit dem Judentum auseinandergesetzt haben, wissen wir nicht. Möglich wäre, dass auch sie ihrerseits gelegentlich die Volksstimmung der Heiden gegen die Juden aufhetzten, aber das kann nur ganz vereinzelt geschehen sein, weil die Christen im allgemeinen an Macht schwächer waren und den Heiden offenbar noch viel verdächtiger und verhasster waren als die Juden. So werden sie sich im Durchschnitt auf die Defensive beschränkt haben. Das Kapital an Hass, das die Juden sich damals und auch noch weiterhin durch ihr feindseliges Verhalten bei den Christen aufspeicherten, begann erst später, als das Christentum bedeutend stärker geworden war, Zinsen zu tragen, dann freilich auch reichlich.

4. Die Gemeindeverfassung.

Von den im ganzen klaren Verfassungszuständen der paulinischen Gemeinden herkommend, betritt die Untersuchung bei Betrachtung der

Verfassungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters ein schwieriges und dunkles Gebiet. Die Entwickelung der Verfassung war in den Jahrzehnten der zweiten und dritten Generation eine erstaunliche, sie führt von der freien, noch im wesentlichen auf charismatischer Begabung stehenden Organisation der paulinischen Gemeinden bis zum monarchischen Episkopat, ja bis an die Grenzen der bischöflichen Suprematie des Katholizismus. Geht man von dem einen Quellendokumente zum andern über, so kann man oft nur staunen über die ungemein rasche Fortentwickelung, deren Ergebnisse zu sehen sind, deren gesetzesmässiges Werden aber nur mit der grössten Vorsicht und unter steter Unsicherheit nachzuzeichnen ist. Es fehlt keineswegs an Quellen: im Gegenteil, sie fliessen viel reichlicher als im apostolischen Zeitalter, und es ist mehr als eine an Umfang keineswegs geringe Schrift erhalten, bei der Verfassungsfragen im Mittelpunkt des Interesses stehen (I Clem, Past, Ign). Aber der Stoff, der geboten wird, ist vieldeutig, so dass in sehr vielen Fällen selbst über Grundfragen keine vollständige Sicherheit erlangt werden kann. Zu grosser Zurückhaltung muss auch die Beobachtung bewegen, dass die Nachrichten der Quellen sich in der Hauptsache nur auf die Zustände in wenigen der grösseren und grössten Gemeinden beziehen. So gut wie nichts ist über die Entwickelung der Verfassung in den kleinen Gemeinden zu erfahren. Was in der römischen, korinthischen, antiochenischen Gemeinde oder in den Gemeinden des asiatischen Städtekranzes an konsolidierter Verfassung festzustellen ist, braucht sich noch keineswegs ebenso in den Landstädten und Dörfern Bithyniens oder Phrygiens entwickelt zu haben. Im Gegenteil, wenn deutlich zu erkennen ist, dass selbst die grösseren Gemeinden in der Verfassung höchst merkwürdige Abweichungen voneinander hatten, (z. B. Antiochien und die asiatischen Gemeinden gegenüber Rom und Philippi in Sachen des monarchischen Episkopats), so muss diese Beobachtung vor Verallgemeinerungen warnen. Die erhaltenen Nachrichten dürfen keineswegs generalisiert und in Kette und System gebracht werden, man muss unbedingt dabei stehen bleiben, zu beschreiben, was für einen Zustand die einzelnen Dokumente für die einzelnen Gemeinden erschliessen lassen. Es ist keineswegs sicher, ob überhaupt nur die Nomenklatur in den Quellen eine einheitliche ist: ein und derselbe Ausdruck kann in verschiedenen Dokumenten verschiedenes bedeuten. Wie in der Theologie und Dogmatik ist auch in der Verfassung die Verschiedenheit das Ursprüngliche bei den altchristlichen Gemeinden, die Einheit und Gleichartigkeit das später Gewordene.

Nach diesen kurzen einleitenden Bemerkungen soll die Frage nach der Gemeindeverfassung im nachapostolischen Zeitalter angegriffen

erden. Wiederum empfiehlt es sich, die Fäden der Darstellung nach ickwärts hin anzuknüpfen. Darum verschaffen wir uns einen kurzen eberblick über die Organisation der heidenchristlichen Gemeinden ährend der ersten Generation ihres Bestehens. Ueber diese Frage nterrichten die Paulusbriefe zur Genüge, und sie lassen folgendes ild erkennen.

Die Einzelgemeinde ist autonom, sie verwaltet ihre Angelegenheiten selber, sie selber übt auch als ganze Sittenzucht und Rechtsprechung aus, sie wird nicht durch eingesetzte Autoritäten, durch berufsmässige Amtsträger regiert. Diese Tatsachen stehen vollständig gesichert da und werden durch eine Reihe von Stellen aus den paulinischen Briefen belegt. Die Schreiben des Apostels sind immer an die ganze Gemeinde, an alle Heiligen adressiert, und sie richten ihre Mahnungen, Warnungen, Bitten, Danksagungen an die Gesamtheit, und nicht etwa an einzelne Autoritätspersonen, die über der Gemeinde stehen, sie lenken und für sie verantwortlich sind. Wenn sich jemand verfehlt hat, so übt die Gemeinde als ganze die Mahnung und die Sittenzucht aus und stellt die gefährdete Reinheit wieder her (Gal 6 1; I Kor 5 1–5; II Kor 1 23–2 12, 7 12). Sind Vertreter der Gemeinde zu entsenden, dann werden sie von der gesamten Gemeinde gewählt und erhalten von ihr die Würde und die Vollmacht (II Kor 8 18 ff.). Soll in den Gemeinden Geld aufgebracht werden, so beschliesst die Gemeinde über diese Leistung (Rm 15 26 f.; I Kor 16 1–4; II Kor 8 f.; Phil 1 1–3, 4 10–19).

Die ältesten Gemeinden auf heidenchristlichem Boden stellen sich demnach als autonome Körperschaften dar, die sich aus gleichberechtigten Gliedern zusammensetzen, und die Verwaltung ihrer Angelegenheiten, die Aufsicht über ihre Mitglieder direkt und selbst besorgen. Dennoch fehlt es auch schon in den paulinischen Gemeinden nicht an einzelnen Männern, die eine besondere, hervorragende Stellung innerhalb des Kreises ihrer Glaubensgenossen einnehmen. Zu gedenken ist dabei zunächst der dreigliedrigen Gruppe der grossen Charismatiker: Apostel, Propheten und Lehrer (I Kor 12 28). Aber diese Pneumatiker haben mit der Organisation der Gemeinde im eigentlichen Sinne nichts zu tun. Der Apostel gehört überhaupt nicht einer Einzelgemeinde an, sondern der Gesamtkirche; seine Sache ist es, unstät von Ort zu Ort zu ziehen und Seelen für das Gottesreich zu gewinnen. Der Prophet, der Verkündiger des göttlichen Willens, das besondere Organ des Geistes innerhalb der Gemeinde, und weiter der Lehrer, der Träger von Erbauung, von Weisheit und Erkenntnis, sind auch nicht an eine Gemeinde gebunden, auch sie können ihre besondere Gabe einem

grösseren Kreis von Gemeinden zugute kommen lassen. Aber selbst wenn die Lehrer und Propheten, selbst wenn die Apostel längere Zeit oder auch dauernd innerhalb der nämlichen Gemeinde bleiben, haben sie doch nichts mit der Organisation dieser Gemeinde zu tun. Der Dienst am Wort, den diese Pneumatiker versehen, steht auf ihrem persönlichen Geistesbesitze, ihre Tätigkeit ist eine zufällige, sie bilden kein dreifach abgestuftes Amt, dem als solchem irgendwelche Vorrechte innerhalb der Gemeinde, an die sie ja auch nicht gebunden sind, zugekommen wären, es sind Gemeinden denkbar, in denen sie nur ganz schwach oder auch gar nicht vertreten waren.

Die Keime des Amtes, oder doch jener Institution, aus der sich späterhin das Gemeindeamt entwickelte, sind bei andern Personen als jenen Charismatikern zu suchen. Die Grundstellen, die für die Festlegung des Tatbestandes in Betracht kommen, sind: I Thess 5_{12}, wo die Gemeinde zur Erkenntlichkeit und liebevollen Hochachtung denen gegenüber ermahnt wird, die in ihr die Geschäfte besorgen, ihr im Herrn vorstehen und sie ermahnen[1]; I Kor 12_{28}, wo unter den Charismen Hilfeleistungen und Verwaltungen[2] aufgezählt werden; I Kor $16_{15\,f.}$: die Korinther sollen sich dem Stephanas und seinem Hause, „dem Anbruch Achajas", unterordnen, die sich dem Dienste der Heiligen gewidmet haben, ebenso auch jedem andern, der da mitarbeitet und die Mühewaltung auf sich nimmt[3]; endlich Röm 12_8: der Vorsteher soll mit Eifer vorstehen[4]. Diesen Stellen reihen sich noch andere gelegentliche Aeusserungen an, die indirekte Schlüsse erlauben, und der Tatbestand, der sich aus den Paulusbriefen erschliessen lässt, ist dieser: auch die ganz auf Selbstverwaltung stehenden heidenchristlichen Gemeinden der ersten Generation können unmöglich ohne gewisse Dienstleistungen einzelner Männer bestehen, die einen gewissen Teil der Verwaltungstätigkeit übernehmen. Dabei ist zu denken an die Beschaffung des Raumes, der für die Zusammenkünfte der Gemeinde diente, an den Kauf und die Verwahrung der heiligen Bücher, an die Vermittelung des Verkehres mit andern Gemeinden, das Empfangen und Absenden von Schriftstücken für die Gemeinde, an die gastliche Aufnahme zureisender auswärtiger Brüder, an das Einsammeln und Verwahren von Geldern, die von Gemeinde wegen zusammengelegt werden, an Leitung

[1] ... τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς ...

[2] ... ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις ...

[3] ... εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς und παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι ...

[4] ... ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ ...

der Gemeindeversammlungen, um in ihnen Würde und Ordnung aufrecht zu erhalten, an Empfangen und Austeilen der für das Herrenmahl einlaufenden Gaben. Von selbst musste es sich dabei machen, dass den betreffenden Leuten, den „Vorstehern" (προϊστάμενοι), kraft der Autorität, die sie wegen ihrer Leistungen für die Gemeinde besassen, auch eine gewisse Aufsicht und Seelsorge, ein Recht, zu ermahnen und zur Ordnung zu weisen, zugestanden wurde: in I Thess ist es dieselbe Gruppe von Leuten, denen das Besorgen der Geschäfte, Vorstehen und Ermahnen zugeschrieben wird. Der Gehorsam, den Paulus der Gemeinde diesen Vorstehern gegenüber ans Herz legt, geht nicht aus rechtlicher, sondern lediglich aus moralischer Verpflichtung hervor: den Leuten, die sich für die Gemeinde abmühen, soll sich diese durch Liebe und Gehorsam erkenntlich erweisen. Die Bestellung der Vorstehenden erfolgt nicht durch Wahl oder Ernennung, sondern sie ist charismatischer Art, steht auf der Persönlichkeit und der persönlichen Begabung: wem der Geist es gibt, wer es kann, der „müht sich" um die Gemeinde. Oft mögen es grade die Erstbekehrten gewesen sein, die den Dienst des Vorstehens leisteten, und sicher waren es gewöhnlich Männer von einer gewissen sozialen Stellung, denn die meisten unter den oben aufgezählten Tätigkeiten der Vorsteher verlangen Leute, die Vermögen haben und Herren ihrer Zeit sind.

Dasselbe freie Kollegium der „prohistamenoi" in dem eben beschriebenen Sinne tritt noch an der einen und andern Stelle der Paulusbriefe entgegen. Einmal im Epheserbriefe (wenn dieser echt ist), wo 4 11 Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer aufgezählt werden. Wenn in der Reihe der hier genannten Charismatiker die Vorsteher miterwähnt werden, dann sind sie in den Hirten (ποιμένες) zu suchen. Nach dem Bilde, das eben von der Tätigkeit der Vorsteher entworfen wurde, ist es erklärlich, wenn ihre Mühe als ein „Weiden" aufgefasst und bezeichnet wird. Beachtenswert ist an der Stelle, dass Hirten und Lehrer als eng zusammengehörende Gruppe gefasst werden [1], und dass die Hirten vor den Lehrern aufgezählt werden. Die andere hier zu nennende Stelle ist die sehr wichtige Zuschrift des Philipperbriefes.

Das Schreiben geht an die Heiligen in Christus Jesus zu Philippi, samt Bischöfen und Diakonen (1 1) [2]. Auch hier kann von einer Gemeindeverfassung mit festen Aemtern keine Rede sein. Die Bischöfe und Diakonen des Philipperbriefes sind derselbe Kreis wie die Vorsteher, welche die andern Paulusbriefe erschliessen lassen. Nur hat sich das ursprünglich formlose Kollegium der prohistamenoi inzwischen

[1] Das wird bewiesen durch das vorausgesetzte einmalige τοὺς δέ.

[2] ... σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

gegliedert: eine obere und eine untere Schicht hat sich gebildet, jene sind die Bischöfe, diese die Diakonen. Das Aufsehen und Seelsorgen, Mahnen und Zurechtweisen, die Verwaltung der Gelder und die Vertretung nach aussenhin, die Leitung des Gottesdienstes fiel den Episkopen zu, die demgemäss wohl als der ältere, würdigere Teil der Vorsteherschaft anzusehen sein werden. Die untergeordneten Tätigkeiten des „Vorstehens" dagegen, das Helfen und Dienen, fiel den Diakonen zu. Soll erklärt werden, warum grade in Philippi zuerst sich diese Gliederung innerhalb der Vorsteherschaft vollzog, so mag bedacht werden, dass Philippi eine der ältesten unter den paulinischen Gemeinden ist. Weiter mag die bei Paulus einzig dastehende Erwähnung der Vorsteherschaft in der Adresse des Schreibens daher kommen, dass die Veranlassung des Briefes eine Geldspende war, die von Philippi her an den Apostel kam: die Geldgebarung innerhalb der Gemeinde war aber sicher eine Hauptfunktion der prohistamenoi.

Mit dem in grossen Zügen dargestellten Material erschöpft sich unsere Kenntnis der Verfassungsverhältnisse in den ältesten heidenchristlichen Gemeinden. Es ist nun eine weitere Aufgabe, in der schon oben angegebenen Weise die Verfassungszustände zu beschreiben, die die einzelnen Quellendokumente für die Zeit von 70 etwa bis 140 erschliessen lassen. Die wichtigsten der in Betracht kommenden Quellenschriften sind der I Clemensbrief, die Didache, die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius- und Polykarpzyklus. Von diesen Schriften aus fällt Licht auf das, was von altchristlicher Gemeindeverfassung im nachapostolischen Zeitalter zu erkennen ist. Bei allen diesen Dokumenten drehen sich die Ausführungen, wenn nicht ganz, so zum grössten Teile, um Fragen der Gemeindeorganisation und nach den Angaben, die sie machen, ist das zerstreute Material zu deuten, das sich sonst noch, die Gemeindeverfassung betreffend, in Quellen des Zeitalters vorfindet (Act, Eph, Apok, Jak, I Petr, Hebr, I—III Joh, II Clem, Herm, Justin).

Von den aufgezählten Schriften zeigt die Didache die verhältnismässig nächste Verwandtschaft mit den Verfassungszuständen des apostolischen Zeitalters. Auch sind ihre Auskünfte in den Hauptsachen klar und eindeutig. Aus diesen beiden Gründen empfiehlt es sich, mit den Angaben dieser Schrift zu beginnen.

Nach der Did liegt in den einzelnen Gemeinden über der Menge der gewöhnlichen Gläubigen eine Schicht von Leuten, die als die „Geehrten" bezeichnet werden (15 2 τετιμημένοι). Zu diesen Geehrten gehören einmal die führenden Pneumatiker innerhalb der Gemeinden: die Propheten und die Lehrer. Die Apostel kennt die Did auch, aber

kommen nach ihr für die bereits vorhandenen Gemeinden nicht in Betracht, sie sollen missionierend auf heidnischem Gebiete umherziehen und höchstens zwei Tage in einer schon bestehenden Gemeinde weilen (11 4 f.). Aber die Propheten und Lehrer, die der Geist ausrüstet, die von aussen her zuwandern oder in den Gemeinden selber aufstehen, sollen von den Gemeinden geehrt, ihr Wort soll ohne Prüfung angehört werden, sie haben Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinden, und sie sollen nur nach ihrem Wandel gerichtet werden (11 7 ff. u. 13).

Neben die Propheten und Lehrer, die Pneumatiker, tritt als zweite Klasse der Geehrten die Gruppe der Episkopen und Diakonen, neben die geistlichen Führer treten jene, denen die Verwaltung und Ordnung innerhalb der Gemeinde am Herzen liegt. Erst bei Betrachtung dieser zweiten Gruppe unter den Geehrten treten wir der Frage nach der Gemeindeverfassung, die in der Apostellehre vorausgesetzt wird, näher.

Wählet euch also Bischöfe und Diakonen, die des Herrn würdig sind, Männer voll Sanftmut und frei von Geldgier und wahrhaftig und erprobt, denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Schätzt sie also nicht gering, denn sie sind eure Geehrten neben den Propheten und Lehrern [1]. Das sind die wenigen Sätze der Did, die über die Bestellung und die Funktionen der Administrativbeamten Aufschluss geben. Die Angaben erlauben, gleich auf den ersten Blick eine Reihe von Auskünften abzulesen, anderes kann durch weitere Ueberlegung gewonnen werden.

Das Kollegium der Bischöfe und Diakonen ist mehrgliedrig. Wieviele es sein sollen, wird nicht gesagt: lokale Bedürfnisse, vor allem die Grösse und Zerstreuung der Gemeinde, werden die Zahl bestimmt haben. Weiter: die einzelnen Glieder des Kollegiums erhalten ihre Stellung nicht auf Grund charismatischer Begabung, sie treten nicht von selbst in ihre Stellen ein, sondern sie werden von der Gemeinde gewählt. Die Wahl wird auf Lebenszeit gegolten haben, ausgenommen natürlich, wenn sich der Gewählte als unwürdig erwies. Ob die Gemeinde die Beamten direkt wählte oder nur irgendwelche Beschlüsse (der Geehrten oder der schon gewählten Bischöfe und Diakonen) bestätigte, sagt die Did nicht. Darin, dass die Bischöfe und Diakonen nicht aus freiem Antriebe, aus individueller Begabung sich der Gemeindeangelegenheiten annehmen, sondern von der Gemeinde in irgend einer Form gewählt werden, liegt eine bedeutende Fortentwicke-

[1] 15 1 f.: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους. ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

lung den Zuständen der paulinischen Gemeinden gegenüber vor: die prohistamenoi in Rom und Thessalonich, Stephanas in Korinth, auch die Episkopen und Diakonen in Philippi wurden nicht gewählt, sondern taten ihren Dienst an der Gemeinde, ohne von der Menge bestellt zu sein, weil sie konnten und wollten. Wo aber gewählt oder bestätigt wird, da herrscht nicht Pneuma und Charisma, sondern das Recht und die Institution.

Klar ist ferner aus den Angaben der Did, dass der Wirkungskreis der Bischöfe und Diakonen ein lokal beschränkter war, sie gehörten der Einzelgemeinde an, wurden für diese gewählt und angestellt. Von c 14 an haben die Ausführungen der Did nicht mehr die Gesamtchristenheit im Auge. „Wählt euch Bischöfe und Diakonen", ist eine Mahnung, die der Sondergemeinde gilt, so gut wie die: am Herrentage kommt zusammen, und brecht das Brot (14 1). Und dass die Bischöfe und Diakonen für die Einzelgemeinde bestellt werden, folgt, ganz abgesehen von dem Zusammenhang des Textes, auch aus der Sache selber: gewählte Männer können Vollmacht und Ansehen natürlich nur in dem Kreis besitzen, der sie wählt.

Weil die Bischöfe und Diakonen von der Gemeinde selber gewählt wurden, weil ihre Befugnisse nicht auf dem überragenden Besitze des Pneuma beruhten, müssen die Christen der Kreise, aus denen die Did hervorgegangen ist, geneigt gewesen sein, die Bischöfe und Diakonen den Propheten und Lehrern gegenüber hintanzustellen. Daher die Mahnung: schätzt sie also nicht gering, denn sie sind eure Geehrten neben den Propheten und Lehrern [1].

Um die Befugnisse und die Tätigkeit der Bischöfe und Diakonen zu bestimmen, ist es nötig, einmal auf den Zusammenhang zu achten, in dem die Aufforderung, diese Beamten zu wählen, vorkommt, sodann auf die Eigenschaften zu sehen, die von den Gliedern des Kollegiums gefordert werden.

Wählet euch also (οὖν) Bischöfe und Diakonen, beginnt die Anordnung der Did. Die Anknüpfung mit οὖν führt darauf, den Grund der Anordnung in den vorangehenden Ausführungen zu sehen. Das vorangehende Kapitel (14) enthält eine Verfügung über die Sonntagsfeier: am Herrentage soll die Gemeinde zusammenkommen, das Brot brechen und danken. Vorher soll Bekenntnis der Uebertretungen stattfinden, „damit euer Opfer rein sei", ebenso auch Aussöhnung von Streitenden, „damit euer Opfer ja nicht entweiht werde". Unmittelbar

[1] Nicht zu übersehen ist der Ton, in dem die Mahnung 15 2 ausgesprochen wird, kein kurzer Imperativ, sondern der Konjunktiv, mit folgerndem οὖν eingeführt und mit einem γάρ-Satze begründet.

an diese Vorschriften schliesst sich die Mahnung: wählt euch also Bischöfe und Diakonen. Die enge Verknüpfung lässt keinen andern Schluss zu, als dass die Bischöfe und Diakonen, wenn nicht ausschliesslich, so doch auch mit Rücksicht auf den sonntäglichen Gottesdienst gewählt wurden. Damit das reine Opfer der Christen, das Herrenmahl, in rechter Weise gefeiert werden kann, wozu Bekenntnis der Verfehlungen und Versöhnung streitender Brüder gehört, werden von der Gemeinde die Beamten gewählt. Nun kann keine Rede davon sein, dass etwa die Bischöfe und Diakonen alleiniges Recht darauf gehabt hätten, die Feier des Herrenmahles vorzunehmen. Die Anordnungen der Did selber über die Feier der Eucharistie (9 f.) gehen an die ganze Gemeinde: jeder in ihr muss berechtigt gewesen sein, die Gebete beim Herrenmahle zu sprechen, für die Muster mitgeteilt werden. Ausdrücklich wird dabei den Propheten das Recht vorbehalten, zu beten, was immer sie wollten (10 6). Wie brauchte endlich die Gemeinde ermahnt zu werden, die Bischöfe und Diakonen nicht gering zu schätzen, wenn diesen ein so grosses, augenfälliges Recht im Gottesdienste der Gemeinde vorbehalten war? Es muss sich also um andere Befugnisse der Gewählten handeln. Dabei kann vorab nur in Betracht kommen das Empfangen und Verteilen der für die Eucharistie gelieferten Gaben und bei der gottesdienstlichen Feier selber eine gewisse Aufsicht, damit Ordnung und geziemendes Wesen in der Versammlung herrsche. Das stimmt ausgezeichnet zu dem, was bereits über die Tätigkeit der prohistamenoi in den paulinischen Gemeinden bemerkt werden konnte. Schon dieses Zusammentreffens wegen kann man nicht anstehen, die Vermutung auszusprechen, dass ausser der ordnenden Tätigkeit beim Gottesdienste die Bischöfe und Diakonen der Did dieselben Funktionen der Verwaltung und Geldgebarung versehen haben werden, die sich bei den prohistamenoi als wahrscheinlich herausstellten. Und die Vermutung wird Sicherheit, wenn man das Verzeichnis der Eigenschaften ansieht, welche die Did von Bischöfen und Diakonen verlangt. Gleich an zweiter Stelle wird gefordert, dass die zu wählenden Männer nicht geldgierig sein dürften. Diese Forderung ist keineswegs nur mit dem Hinweis darauf zu erklären, dass die Beamten sich etwa bei Verwaltung der für die Kultusfeier gespendeten Gaben als selbstsüchtig erweisen könnten — die Möglichkeit, dabei zu veruntreuen, war sehr gering, da es sich doch immer nur um wenig bares Geld gehandelt haben wird — sie setzt vielmehr voraus, dass die wichtige Finanzverwaltung der Gemeinde ganz in den Händen der Bischöfe und Diakonen war. Das Empfangen und Geben innerhalb der Gemeinde, vor allem die Armenpflege ist ihrer Hand anvertraut. Kultusbeamte

und Verwaltungsbeamte sind in den Episkopen und Diakonen der Did zu erkennen.

Aber auch damit ist die Bedeutung der Bischöfe und Diakonen noch keineswegs am Ende. Die paulinischen Briefe haben bereits gezeigt, dass den Vorstehern von Anfang an nicht nur die Führung der Verwaltungsgeschäfte überlassen wurde, sondern dass sie auch eine gewisse Aufsicht und Seelsorge ausübten. Die Gemeindebeamten der Did haben dieselbe Befugnis, und sie beginnen, darüber hinaus in der geistlichen Versorgung der Gemeinde erweiterte Rechte zu übernehmen.

Zur würdigen Feier des Sonntagskultus, zur reinen Darbringung des Opfers der Eucharistie gehört es, dass die Gläubigen vor dem Brotbrechen und dem Danken ihre Sünden bekennen und die Streitenden unter ihnen sich versöhnen. Wenn nun unmittelbar nach diesen Mahnungen die Aufforderung folgt, Bischöfe und Diakonen zu wählen, dann ist anzunehmen, dass diese Beamten sich keineswegs nur die richtige Verteilung der Eucharistiegaben, die Wahrung der äusseren Ordnung angelegen sein liessen, sondern dass sie auch auf die sittlichen Qualitäten der Gemeindeglieder zu achten hatten: wenn Sündenbekenntnis und brüderliche Friedfertigkeit vorhanden sein müssen, damit die Eucharistie recht gefeiert werden könne, so haben die Kultusbeamten sicher auch das Recht gehabt, dem Einzelnen, wenn es nötig war, mahnend und warnend zuzureden, um ihn zum Sündenbekenntnis und zur Versöhnlichkeit zu bewegen. Das gehörte mit zur Tätigkeit von Leuten, die darauf zu achten hatten, dass das Opfer rein und unentweiht sei. Von hier aus ist auch zu verstehen, warum in der Liste der Eigenschaften, die die zu Wählenden aufweisen sollen, an erster Stelle gefordert wird, es sollten Männer voll Sanftmut zu Episkopen und Diakonen gemacht werden: Leute, die einen seelsorgerischen Einfluss der beschriebenen Art auszuüben haben, dürfen natürlich nicht herrisch und zornig sein.

Und noch einen bedeutenden Schritt weiter geht die Tätigkeit und das Ansehen, das die Did für die Gemeindebeamten verlangt. Die Forderung, sanftmütige, nicht geldgierige, wahrhaftige und erprobte Männer zu Bischöfen und Diakonen zu wählen, wird mit dem Hinweise begründet: denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Diese Begründung enthält eine ungemein wichtige Weiterbildung der Tätigkeit von Bischöfen und Diakonen. Aus den klaren, kurzen Worten der Did ist zu sehen, dass den Amtsträgern direkt ein Anteil an den geistlichen Funktionen der Propheten und Lehrer eingeräumt wird. Wenn von den Bischöfen und Diakonen gesagt wird, auch sie leisteten der Gemeinde den Dienst von Propheten und Leh-

rern, so ist darunter zu verstehen, dass die Amtsträger beten, lehren, auslegen, erbauen, kurzum „das Wort verkünden", wie die genannten Charismatiker. Damit aber wird ein sehr grosser Fortschritt in den Befugnissen der Amtsträger bezeichnet. Erst dadurch treten sie an die ursprünglich ihnen weit überlegene Gruppe der Propheten und Lehrer heran. Zwar war bereits festzustellen, dass eine gewisse geistliche Tätigkeit den Vorstehern von Anfang an nicht fremd war, ihr Ansehen beruhte indes nicht auf dieser gelegentlich und wohl meist privat ausgeübten Seelsorge. In der Did wird ihnen aber der Gemeinde gegenüber der Dienst von Propheten und Lehrern zugeschrieben und damit ein Anteil an dem Ansehen dieser Männer zuerkannt. Die Episkopen und Diakonen sind jetzt nicht länger mehr die Oekonomen der Gemeinde, denen nur gelegentlich als bewährten und angesehenen Männern, als Aufsehern über die Ordnung innerhalb der Gemeinde das Recht zu mahnen zuerkannt wird, sie erhalten hier ausdrücklich einen Anteil am Wortdienste zugesprochen, sie übernehmen Funktionen der Propheten und Lehrer. Damit ist die Entwickelung eingeleitet, die von den paulinischen prohistamenoi zum Episkopate der werdenden katholischen Kirche hinüberführt. Denn diese Entwickelung hat, wie jedes der in Betracht kommenden Quellenstücke lehrt, auf der einen Linie darin bestanden, dass die Träger des Gemeindeamtes an der Lehrtätigkeit der freien Charismatiker zunächst Anteil bekamen, später diese Tätigkeit auch überwachten.

Was war aber der Grund dafür, dass auf der Stufe der Entwickelung, die aus der Apostellehre zu erschliessen ist, die Amtsträger Anteil an dem Dienste der Propheten und Lehrer bekamen? Wie spätere Quellenstücke noch beweisen werden, hat zu dem Aufsteigen des Amtes den Lehrcharismatikern gegenüber ausserordentlich viel die Entartung beigetragen, die sich bei Propheten und Lehrern sehr bald einstellte: fahrende Goëten sicherten sich Bewunderung und einen bequemen Lebensunterhalt, indem sie sich als Charismatiker aufspielten, und die Irrlehrer benutzten das grosse Ansehen der Geistesträger, um als Propheten und Lehrer aufzutreten und ihr Unkraut unter den Weizen zu säen. Die Did kennt bereits Lügenapostel und -propheten der ersten Art, gibt auch (11 5 f. 8 ff.) Weisungen, sie zu erkennen und abzuwehren. Man kann aber doch nicht sagen, die Did lasse erkennen, dass die Entartung des Pneumatikertums unmittelbar dem Amtsträger zugute komme. Die Amtsträger erscheinen in der Apostellehre noch keineswegs als die Hüter und Bewahrer der reinen Lehre einem entarteten Propheten- und Lehrertum gegenüber, und die Schrift ist weit davon entfernt, ihnen irgendwelche Kontrolle über die Pneuma-

tiker zuzugestehen: die Prüfung der Apostel, Propheten und Lehrer erfolgt durch die Gemeinde selber. Als einziger Grund dafür, dass die Episkopen und Diakonen Anteil am Dienste des Wortes erhalten, kann nur das Seltenerwerden der Pneumatiker in Betracht kommen. Die Gemeinde wird vorsichtiger, sie sucht auch nach mehr Mitteln, um die unwürdigen Geistesträger auszusieben, infolgedessen ist es nicht mehr so leicht, Pneumatiker zu sein. Wird dazu gehalten, dass, je weiter das apostolische Zeitalter in die Ferne rückt, umso mehr das ursprüngliche enthusiastische Element aus den Gemeinden zu schwinden beginnt, dann wird es nicht verwunderlich erscheinen, wenn in den Gemeinden die Propheten und Lehrer anfangen, spärlicher zu werden. Die Did selber fasst an einer Stelle die Möglichkeit ins Auge, dass es in einer Gemeinde keinen Propheten gibt (13 4). Wenn aber die Propheten und Lehrer selten sind, oder wenn in einer Gemeinde gar keine vorhanden sind, wer wird dann in der sonntäglichen Gemeindeversammlung oder in den täglichen kleineren Konventikeln die Gläubigen mahnen und erbauen? Naturgemäss treten die Episkopen und Diakonen in die Lücke ein. Ihr Beruf hatte sie ja ohnehin schon vorher dazu geführt, um der Erhaltung von Ordnung und Wohlanständigkeit willen zu mahnen und Aufsicht zu üben. So machte es sich ganz von selbst, dass sie nun auch begannen, den Dienst der Propheten und Lehrer an den Gemeinden zu übernehmen, soweit derselbe nicht (bei den Propheten) auf visionären, pneumatischen Erlebnissen beruhte. Wird beachtet, dass das Ermahnen und Zurechtweisen schon ein sehr altes Vorrecht der Amtsträger war, so ist leicht zu erkennen, dass die Weiterentwickelung, die in der Did vorliegt, materiell nicht so gross ist. Das Neue und Ueberraschende ist nur, dass die Amtsträger jetzt wegen ihres Dienstes am Worte neben die spezifischen Wortcharismatiker treten und an ihrem Ansehen Anteil bekommen oder doch bekommen sollen.

Presbyter, deren Name und Stand uns sehr bald in den Quellen entgegentreten wird, erwähnt die Did nicht: Gemeindechristen und Geehrte, diese wieder zerfallend in Propheten und Lehrer einerseits, Episkopen und Diakonen andrerseits, das ist die einzige Gliederung, die sie erkennen lässt.

Im Voranstehenden wurden Bischöfe und Diakonen, die Amtsträger der Did, als eine eng zusammengehörende Doppelgrösse aufgefasst, ohne dass die Frage auch nur gestreift wurde, welches denn der Unterschied zwischen den beiden Gruppen der Amtsträger sei. Zur Lösung dieser Frage gibt leider der Text selber ganz und gar keine Handhabe. Die Differenzierung ist vorhanden, das beweisen die Namen, aber was die Episkopen und was die Diakonen eigentlich zu tun

ben, wird nicht gesagt: die Vorschrift, sie zu wählen, gilt für beide uppen, in den Forderungen bezüglich der Funktionen, der Eigen-aften, dem Ansehen der Amtsträger macht die Did keinen Unter-ied zwischen Episkopen und Diakonen. Soll dieser Unterschied stimmt werden, so kommt man über die allgemeinen Erwägungen, schon oben bei Anführung von Phil 1 1 gemacht wurden, und die h auf die Namen von „Episkopen" und „Diakonen" und auf die ngordnung dieser Namen stützten, nicht hinaus: die Episkopen sind e obere, die Diakonen die untere Schicht der Amtsträger, beide ruppen haben Anteil an denselben Funktionen, aber jenen fällt das rdnen und Aufsehen, diesen das Helfen und Dienen zu. Infolge da-n muss sich auch (wovon die Did ebenfalls nichts merken lässt) das sehen der beiden Gruppen innerhalb des Kollegiums unbedingt dif-enziert haben: die Episkopen standen in der Schätzung der Gemeinde n Diakonen voran.

Die vorhergehenden Ausführungen haben die Stellung der Amts-ger nach den Angaben der Did dargelegt, die Frage nach der Be-utung und den Rechten der Gemeinde verlangt auch noch einen ick. Auf allen Linien zeigt sich hier eine ausserordentlich starke ntinuität mit den Zuständen des apostolischen Zeitalters. Die Mah-ngen der Did gehen nicht an besondere Autoritäten in der Gemeinde, ndern wie in den Paulusbriefen an die Gesamtgemeinde: diese soll f die Durchführung all der gegebenen Anordnungen achten oder sie lbst in die Hand nehmen. Die Apostel, Propheten und Lehrer sind m Geiste berufen, aber die Gemeinde hat das Recht, auf ihr Ver-alten zu achten und ihm gewisse Massstäbe zur Beurteilung des be-effenden Pneumatikers zu entnehmen (11 3 ff.). Die Gemeinde hat ei der Wahl der Amtsträger mitzureden, und sie hat, wie ohne direkte ngabe anzunehmen ist, sicher auch Rechte bei der Absetzung eines nwürdigen Gliedes der Vorsteherschaft. Genau so wie in den Paulus-riefen den Gemeindegliedern eingeschärft werden muss, die prohista-nenoi zu achten, wird die Gemeinde in der Did aufgefordert, die Epi-skopen und die Diakonen nicht zu übersehen, ein Zeichen dafür, wie elbständig sich die Gemeinde den Amtsträgern gegenüber fühlt. Die ultischen Handlungen sind noch frei: jeder kann beten, auch bei der Eu-charistie, jeder kann die Taufe eines Neulings vornehmen (7—10 u. 14 1). Die Sittenzucht ruht auf der Gemeinde als ganzer: weiset euch gegen-seitig zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr's im Evan-gelium findet, und mit jedem, der sich gegen den Nächsten vergangen hat, soll niemand reden noch ein Wort von euch hören, bis er Busse getan hat, ist auch ein Gebot der Did (15 3). Die verständige Prüfung

und dann die Verpflegung des von aussen her zureisenden Glaubensbruders kommt der Gemeinde zu, mit keinem Worte wird in dem Kapitel, das die betreffenden Vorschriften enthält (12 1 ff.), der Amtsträger gedacht.

Viel verworrener und vieldeutiger als die verhältnismässig klaren Anordnungen der Did sind die Angaben, die der I Clemensbrief über die Gemeindeverfassung macht. Für den Verfasser des Schreibens und für die den Brief sendende Gemeinde stehen zwar Amt und Amtsträger im Mittelpunkt der Erörterung, und der ganze Brief ist geschrieben, um in einen Streit einzugreifen, der in Korinth ausgebrochen war, und der dazu geführt hatte, dass einige Amtsträger von der Gemeinde abgesetzt worden waren. Die Eigenart des umfangreichen Schriftstückes ist indes so, dass nicht einmal der Hauptpunkt, die Veranlassung zu dem in Korinth ausgebrochenen Streite, klar wird. Deswegen lässt sich auch über die Verfassungsverhältnisse, auf deren Boden sich der Streit bewegte, keine abschliessende, unzweifelhafte Erkenntnis gewinnen.

I Clem fällt zeitlich höchst wahrscheinlich vor die Did, ist aber trotzdem hier nach ihr zu besprechen. Wenn auch die tatsächlich vorhandene Gemeindeorganisation, die I Clem erkennen lässt, sich nicht allzusehr von der aus der Apostellehre zu erschliessenden unterscheidet, so ist doch die Anschauungsweise und die Theorie, die I Clem, das Amt betreffend, offenbart, an der Did gemessen, eine bedeutend weiter fortgeschrittene. Es zeigt sich schon hier die Berechtigung der oben gemachten Bemerkung, dass die Entwicklung der Verfassung keineswegs eine gleichmässige war. Glücklicherweise ist die Forschung I Clem gegenüber in der erfreulichen Lage anzugeben, für welche Zeit und für welche Gemeinden die in ihm gemachten Angaben Geltung haben: die Quelle zeigt die Gemeindeverfassung zu Rom und zu Korinth im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts.

I Clem kennt Amtsträger in der Gemeinde. Weil einige Amtsträger in Korinth von der auf sie erbitterten Gemeinde abgesetzt wurden, ist der Brief geschrieben. Die Amtsträger werden gelegentlich mit dem auch der Did geläufigen Namen als Episkopen und Diakonen bezeichnet. I Clem sagt, die Apostel hätten die Erstlinge unter den von ihnen Bekehrten nach vorangegangener Geistesprüfung zu Episkopen und Diakonen für die künftigen Gläubigen eingesetzt. Und das hätten sie nicht neuerungsweise getan; schon seit alter Zeit stand von Bischöfen und Diakonen geschrieben. Denn so etwa heisst es in der Schrift: ich will ihre Bischöfe in Gerechtigkeit einsetzen und ihre Diakonen in Glauben (42 4 f.). Gelegentlich bezeichnet I Clem auch die

Tätigkeit des Amtsträgers als „episkopé“ (44 1. 4). Der häufigere Gebrauch ist indes, die Amtsträger mit dem Namen „Presbyter“ zu bezeichnen. So begegnet in diesem Schriftstücke zum erstenmal auf heidenchristlichem Boden der Name, der mit dem schwersten verfassungsgeschichtlichen Probleme des nachapostolischen Zeitalters verknüpft ist.

In I Clem scheint folgender Tatbestand vorzuliegen: es ist so gut wie sicher, dass I Clem das Wort presbyteroi einmal in einem sehr allgemeinen Sinne braucht, wonach es nicht eine festumrissene Gruppe von Amtsträgern in der Gemeinde bedeutet, sondern wonach es einfach eine, offenbar nicht strengbegrenzte Schicht von Gemeindegliedern bezeichnet: die ältern, bewährten Männer. Dieser Sprachgebrauch liegt in 1 3 und 21 6 vor, an zwei Stellen, die sehr ähnlich gebaut sind, und die die Vollgemeinde in Führende (ἡγούμενοι, προηγούμενοι), Alte (πρεσβύτεροι), Junge (νέοι), Frauen (und Kinder) einteilen. An beiden Stellen müssen die Amtsträger in den „Führenden“ enthalten sein, denen gegenüber der Brief Gehorsam und ehrfurchtsvolle Scheu verlangt, und die presbyteroi sind, wie vor allem die gleich darauf folgende Aufzählung der neoi beweist, die infolge der natürlichen Gliederung der Gemeinde sich bildende Schicht der Alten.

I Clem gebraucht aber weiter noch an einer Reihe von Stellen den Ausdruck presbyteroi, um damit die Amtsträger zu bezeichnen. Es sind im ganzen vier Stellen, an denen diese Verwendung des Wortes vorliegt, nämlich 44 5, 47 6, 54 2, 57 1 [1]. 44 5 f. steht, nachdem unmittelbar vorher gesagt worden war: Es wird uns als keine leichte Sünde angerechnet werden, wenn wir jene, die untadlig und heilig die Gaben der episkopé dargebracht haben, absetzen [2], noch Folgendes: Selig sind die vorangegangenen Presbyter, die zu einem fruchtreichen und vollkommenen Ende kamen. Denn sie brauchen nicht mehr zu fürchten, dass sie jemand von dem ihnen angewiesenen Platze vertreibe. Wir sehen nämlich, dass ihr einige, obwohl sie einen guten Wandel führten, von ihrem untadlig in Ehren verwalteten Amte abgesetzt habt. 47 6 heisst es: Hässlich, Geliebte, ja sehr hässlich und des Wandels in Christo unwürdig ist es, wenn man hört, dass die hervorragend zuverlässige und alte Gemeinde der Korinther wegen einer oder zweier Personen gegen die Presbyter aufsteht. 54 2 rät: (der wahrhaft Tapfere, Mitleidige, von Liebe Erfüllte) soll sagen: wenn um meinetwillen Streit

[1] 3 3 und 55 4, wo auch das Wort πρεσβύτερος vorkommt, gehören nicht in einen Zusammenhang, wo von der Gemeindeorganisation nach I Clem gehandelt wird.

[2] Eventualkonstruktion ist, τῆς ἐπισκοπῆς mit ἀποβάλωμεν zu verbinden.

und Zwist und Spaltung entsteht, dann wandre ich aus, ziehe weg, wohin ihr wollt, und tue, was die Menge vorschreibt, damit ja die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden lebe. 57 1 endlich wird die Mahnung gegeben: Ihr nun, die ihr den Zwist angefangen habt, unterwerft euch den Presbytern. An allen diesen Stellen bezeichnet presbyteros nicht einfach einen Angehörigen der älteren Schicht in der Gemeinde, einen Mann aus der Klasse der Alten, sondern es hat hier überall die Bedeutung von „Amtsträger". Darüber kann kein Zweifel sein. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, dass an den zitierten Stellen Gehorsam gegen die Presbyter gefordert wird, dass sie einen bestimmten Platz in der Gemeinde haben, der mit bestimmten Funktionen verbunden ist, dass von ihrer Absetzung die Rede ist. I Clem kennt demnach Amtsträger in der Gemeinde, die er bald mit dem Namen von Presbytern, bald mit dem von Episkopen [1] bezeichnet.

Wie ist es zu erklären, dass I Clem presbyteroi bald als Namen einer natürlichen Klasse in der Gemeinde, der „Alten", bald als Bezeichnung für die gewählten Amtsträger, die Episkopen, gebraucht? Es kann sein, dass dem doppelten Gebrauche der Bezeichnung doch eine einheitliche Bedeutung zu Grunde liegt. Die Presbyter sind für I Clem nur eine Schicht in der Gemeinde, die wegen ihres Alters, ihrer längeren Zugehörigkeit zur Gemeinde, ihrer Bewährung die ehrenvolle Qualitätsbezeichnung: die Aelteren, hat. Es ist selbstverständlich, dass aus dieser Schicht, und nicht aus den Reihen der „Jungen", die zu wählenden Amtsträger, die Episkopen, genommen werden, die also eo ipso der mit Ehrerbietung zu behandelnden Schicht der Aelteren angehören, und die ohne weiteres auch mit der ehrenvollen Altersbezeichnung: die Presbyter, aufgeführt werden können. Der Gebrauch des Namens Presbyter ist dann ein einheitlicher, er drückt, wo er angewandt wird, aus, dass der Betreffende zur obern Schicht der Gemeinde gehört. Ihr zugezählt zu werden, ist auch noch für den Träger des besondern Amts ehrenvoll genug.

Diese Ansicht, nach der der Sprachgebrauch bei der Bezeichnung „Presbyter" ein einheitlicher ist, wird indes keineswegs allen Daten des Briefes gerecht. Folgendes kommt dabei hauptsächlich in Be-

[1] Oder eventuell mit dem von Episkopen und Diakonen. Diese zweite Möglichkeit, dass πρεσβύτεροι im engern Sinne nicht bloss die Episkopen, sondern auch die Diakonen umfasst, ist offen zu halten, wennschon sie gar nicht sehr wahrscheinlich ist. Die Diakonen erscheinen nämlich nur an einer Stelle (42 4 f.), und dort war ihre Erwähnung neben und hinter den Episkopen wahrscheinlich durch das ATliche Zitat veranlasst, in dem der Verfasser des Briefes die beiden Gruppen nebeneinander vorfand.

tracht: Wenn in I Clem Presbyter kein Amtsname, sondern nur ehrenvolle Altersbezeichnung ist, wie kann dann 47 6 davon gesprochen werden, dass die korinthische Gemeinde sich wider die Presbyter auflehne, und wie kann 57 1 gefordert werden, die Rädelsführer des Streites sollten sich den Presbytern unterordnen? Wir müssen unbedingt in dem Zusammenhang erwarten, dass bei Einführung mit dem bestimmten Artikel, die Leute, gegen die sich die Korinther verfehlt haben, mit dem ihnen zukommenden Amtsnamen und nicht mit einer ganz allgemeinen Ehrenbezeichnung genannt werden, die ausser ihnen noch einem weiten Kreise in der Gemeinde zukommt. Noch deutlicher ist 54 2, wo von „eingesetzten Presbytern“ geredet wird [1]. Diese Phrase setzt voraus, dass man Presbyter einsetzen (und absetzen) kann. Das ist aber unmöglich, wenn presbyteros nur eine Altersbezeichnung ist. Wie merkwürdig wäre es auch (um noch eine allgemeine Ueberlegung anzustellen), dass I Clem für die Amtsträger, deren angegriffene Stellung er zu verteidigen unternimmt, nur eine Bezeichnung gebraucht, durch die er die Amtsträger in eine weit grössere, mit viel geringern Rechten ausgestattete Schicht in der Gemeinde einordnet. 1 3 und 21 6 wird nur geziemende Ehrfurcht vor dem Stande der Alten verlangt, den „Führenden“ gegenüber aber wird Gehorsam und hochachtungsvolle Scheu eingeschärft.

Die angeführten Beobachtungen zwingen dazu, in I Clem einen doppelten Sprachgebrauch bei der Anwendung des Wortes presbyteroi anzunehmen. Es bezeichnet einmal den Stand, die Schicht der Alten in der Gemeinde, und dann die „eingesetzten Presbyter“, das sind die Episkopen.

Nach der Aufhellung dieses schwierigen Verhältnisses fällt die Beantwortung einiger weiteren Fragen, die Einsetzung und die Obliegenheiten der Presbyter betreffend, leichter. Die Stellen, die über die Einsetzung der Amtsträger aufklären, stehen in cc 42 und 44. I Clem sagt dort nicht nur, wie die Amtseinsetzung (im Gesichtskreis der römischen Gemeinde) erfolgte, sondern auch wie man sich damals zu Rom den Ursprung des Amtes dachte. 42 1—4 steht, die Apostel hätten das Evangelium von Christus empfangen, Christus sei von Gott ausgesandt worden: Christus also von Gott her, und die Apostel von Christus her; dies sei in schöner Ordnung nach dem Willen Gottes geschehen. Auf Grund der Aufträge, die sie empfangen hätten, durch die Auferstehung Christi mit Gewissheit erfüllt, mit dem Worte Gottes betraut, seien die Apostel ausgezogen und hätten die Botschaft von der Ankunft des Gottesreiches verkündet: In Dorf und Stadt predigten sie (tauften die dem Wil-

[1] ... μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων ...

len Gottes Gehorsamen) und setzten die Erstlinge davon nach Prüfung durch den Geist zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein. Und das sei nichts Neuartiges gewesen, von den Episkopen und Diakonen sei schon lange vorher geweissagt gewesen, wie I Clem aus seinem AT. (Jes 60 17) beweist. Eng an diese Ausführungen von c 42 schliessen sich die von c 44. 44 1—3 heisst es: Und auch unsere Apostel wussten durch unsern Herrn Jesus Christus (im voraus), dass es Streit um den Namen des Bischofsamtes (τῆς ἐπισκοπῆς) geben werde. Deswegen setzten sie auch, da sie dies ganz genau vorher wussten, die bereits Erwähnten ein und gaben hernach den Befehl, dass, wenn diese entschlummerten, andere erprobte Männer ihr Amt übernähmen. Leute also, die von jenen oder späterhin von andern angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt wurden, und die untadlig, voll Demut, friedsam und bescheiden der Herde Christi gedient haben, denen oftmals von allen ein gutes Zeugnis ausgestellt wurde, — solche Männer von ihrem Amte abzusetzen, das halten wir für Unrecht.

Es ist eine deutliche und geschlossene Anschauung, die I Clem über die Entstehung des Amtes vorträgt: die Apostel selber haben die ersten Bischöfe und Diakonen in den von ihnen gegründeten Gemeinden eingesetzt. Da nun die Apostel von Christus ihr Evangelium erhalten haben, Christus aber von Gott ausgesandt wurde, so entsteht eine schöne Kette, die das Amt in der Gemeinde zunächst einmal an die Apostel und über diese hinaus an Christus und endlich an Gott und den göttlichen Willen anknüpft. Und damit man nicht sagen könne, diese Verbindung gelte nur für die zuerst und durch die Apostel direkt Eingesezten, behauptet I Clem, schon die Apostel hätten Sorge dafür getragen, das Amt in den Gemeinden zu einem dauernden zu machen.

Diese Anschauung des Verfassers von der Entstehung des Apostolats ist indes keineswegs als irgendwie historisch begründet anzusehen. Es widerspricht ihr aufs Deutlichste das, was über die Keimanfänge des Amtes im apostolischen Zeitalter ermittelt werden kann. Ausserdem fehlen die Parallelen nicht, die beweisen, dass der Zurückführung des Gemeindeamtes auf die Apostel eine bestimmte dogmatische Theorie zugrunde liegt: der ganze Komplex der in der Gemeinde vorhandenen Vorstellungen und Zustände, namentlich aber der zu Recht bestehenden Verfassungszustände wird auf die Apostel zurückgeführt. Den der Theorie entsprungenen Angaben des I Clem über die Entstehung des Amtes ist demnach für den tatsächlichen Geschichtsverlauf nichts zu entnehmen.

Ungleich wertvoller ist, was I Clem über die Weise, wie zu seiner Zeit das Amt in der Gemeinde tatsächlich besetzt wurde, aussagt. Nach Abscheiden der von den Aposteln eingesetzten Männer wurden und werden neue Amtsträger eingesetzt, und zwar von angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde[1]. Das ist leider alles, was über die wichtige Frage gesagt wird, und das Wenige ist nicht eindeutig. Unklar ist nämlich einmal, wer die „angesehenen Männer" sind, und dann, wie das „Zustimmen" der Gemeinde zu verstehen ist. Unter den „angesehenen Männern" können natürlich nur Leute gemeint sein, die an der Spitze der Gemeinde stehen. Aber sollen das nur die Angehörigen des Presbyterkollegiums sein, die auf diese Weise die Lücken, die der Tod verursacht, durch Selbstergänzung ausfüllen? Oder bilden diese „angesehenen Männer" des I Clem einen weitern Kreis, die Propheten, Lehrer und Amtsträger umfassend, so dass also bei den Wahlen der Amtsträger auch die Propheten und Lehrer mitbeteiligt gewesen wären? Diese zweite Annahme scheint die wahrscheinlichere zu sein: es lag doch ungemein nahe, dass man bei diesem, immerhin für die Gemeinde nicht unwichtigen Schritte, der Wahl eines neuen Mitgliedes ins Presbyterkollegium, auch auf die Stimmen der Pneumatiker hörte[2]. — Das zweite, was bei den wenigen Worten des I Clem über die Amtsbesetzung unsicher bleibt, ist der Anteil, der nach seiner Aussage der Gemeinde zukommt. Unter Zustimmung der ganzen Gemeinde (συνευδοκησάσης τῇ ἐκκλησίας πάσης) erfolgt die Einsetzung eines neuen Presbyters. Soll das heissen: die Gemeinde hat nur das Zustimmungsvotum, das Jasagen zu der Wahl, welche die „Angesehenen" unter sich treffen, oder ist das Recht der Gemeinde ein viel grösseres, so dass sie eine ordnungsgemässe, richtige Wahl vorzunehmen, bei geteiltem Vorschlag seitens der „Angesehenen" selbsttätig die Entscheidung zu treffen hat? In dieser Frage auf Grund der vier Worte des Briefes die eine oder die andere der beiden Möglichkeiten als sicher oder auch nur als wahrscheinlich zu bezeichnen, geht nicht an. Die Sache kann sich sehr wohl so verhalten haben, dass in Korinth die Gemeinde bei der Wahl der Amtsträger selbständiger und selbsttätiger war als in Rom: in Korinth machten die Angesehenen den Vorschlag, die Gemeinde wählte wirklich, wie sie es vielleicht auch nach der Did tut. Dieser Sachverhalt wird wohl mit Recht daraus zu folgern sein, dass die korinthische Gemeinde ihre Presbyter, mit denen sie unzufrieden geworden war, ja auch ohne weiteres absetzte. Umge-

[1] 44 3: τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.

[2] Parallele ist dann vielleicht I Tim 1 18.

kehrt kann sehr wohl in Rom das Recht der Gemeinde sich nur auf ein Zustimmungsvotum zu dem Vorschlage der „Angesehenen" beschränkt haben. Dafür mag der Umstand sprechen, dass die Römer das Verhalten der Korinther den Presbytern gegenüber schändlich, unerhört, ungerecht finden, und weiter die Beobachtung, dass nach dem Wortlaute des römischen Schreibens (44 3) es näher liegt, anzunehmen, die Einsetzung (das καθίστασθαι) der Presbyter erfolgte durch die „angesehenen Männer": die Angesehenen tun dasselbe, was einst die Apostel taten.

Das Amt der eingesetzten Presbyter gilt sowohl in Rom als in Korinth im Allgemeinen als ein lebenslängliches. In Rom und Korinth weiss man von Presbytern, die nach untadlig geführtem Dienste ein fruchtreiches und seliges Ende gehabt haben (44 5). Der eingesetzte Presbyter bekleidet sein Amt in der Regel solange, bis er stirbt, er hat sich keiner Neuwahl, keiner periodisch wiederkehrenden Bestätigung zu unterwerfen. Er kann aber, wenn auch nur in besonderen Fällen, abgesetzt werden. Ueber die Gründe, welche die Absetzung eines Presbyters rechtfertigen, war man in Rom und Korinth verschiedener Ansicht. Die Römer sind bestrebt, die Zahl dieser Gründe möglichst einzuschränken. Sie erkennen die Absetzung nur in einem einzigen Falle als berechtigt an, nämlich dann, wenn die Presbyter ihren Dienst nicht „untadlig" [1] führen, also bei Pflichtverletzung und überhaupt Unwürdigkeit der Amtsträger. Hingegen hat die korinthische Gemeinde offensichtlich den Kreis dieser Gründe nicht so sehr eingeschränkt: obwohl die des Amtes enthobenen Presbyter in Korinth ihr Amt nach dem Zeugnis der Römer untadlig geführt hatten, wurden sie doch von der zu diesem Vorgehen sich berechtigt fühlenden Gemeinde abgesetzt, weil die Mehrheit in ihr aus leider nicht zu erkennenden Gründen mit dem Presbyterkollegium, oder doch einem Teile davon, unzufrieden war.

Ueber die Funktionen der Amtsträger gibt das lange Schreiben nur sehr fragmentarische Aufschlüsse. Die Grundstelle, die bei Beantwortung der Frage vorab heranzuziehen ist, steht 44 4: Denn es wird uns als keine leichte Sünde angerechnet werden, wenn wir jene, die untadlig und heilig die Opfer (Gaben) des Bischofsamtes dargebracht haben, absetzen [2]. Was ist unter dem „Darbringen der Gaben" zu verstehen, vor allem: was sind die Opfer, die Gaben (δῶρα) der Gemeinde? Der Zusammenhang der cc 40—44 verlangt

[1] ἀμέμπτως dreimal, kurz hintereinander, wiederholt: 44 3. 4. 6.

[2] ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.

dass die Gaben der Gemeinde irgendwie mit dem Kultus der Gemeinde zusammengebracht werden, und dass mithin unter dem Darbringen der Opfer eine kultische Tätigkeit verstanden wird. Steht das einmal fest, so ist es nicht mehr schwer, den genaueren Inhalt der Bezeichnung zu erschliessen. Die Gaben der Gemeinde, die von den Presbytern Gott dargebracht werden, sind die Gebete der Gemeindeversammlung, insbesondere die Gebete, welche die als Opfer aufgefasste Gemeindeeucharistie begleiten, sodann aber auch diese Feier selber [1]. In der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde hatten die Gemeindebeamten die Aufgabe, die Gebete der Gemeinde Gott darzubringen, vor allem auch den Dank der Gemeinde bei der Feier der Eucharistie Ausdruck zu verleihen. Auf diese Funktion der Amtsträger beim Kultus muss auch der Ausdruck „Dienst" (λειτουργία) gehen, mit dem 40 2, 44 2. 3. 6 die Tätigkeit der Presbyter bezeichnet wird. Noch ein anderer Zweig der presbyteralen Amtstätigkeit wird in I Clem, wenigstens andeutungsweise, bezeugt: der Anteil der Gemeindebeamten am System der Gabenverwaltung, das in der Gemeinde herrscht. Für einen Teil der Gemeindegaben ist das unmittelbar klar, nämlich für die Spenden an Speise und Trank, auch an Geld, die für die Gemeindemahlzeiten, für die Agapen, zusammengelegt werden. Diese Gaben hängen eng mit dem Kultus zusammen, die Gemeinde hat sie als Opfer betrachtet, und Sache derer, die die „Gaben darzubringen hatten, Sache der Kultusbeamten war es, die Spenden der Gemeinde in Empfang zu nehmen und für ihre richtige Verwendung zu sorgen. Wenn ihnen das oblag, dann hatten sie sicher auch die Verwaltung der Gemeindegaben überhaupt, voran das Almosenwesen, in der Hand. Denn auch diese Gaben der Gemeinde sind Darbringungen, die nach christlichem Bewusstsein die Stelle von Opfern einnehmen.

So zeigt I Clem die Amtsträger der Gemeinde einmal als kultische Persönlichkeiten, sodann als die Verwalter, die Finanzbeamten in der Gemeinde. Keine Spur aber zeigt sich davon, dass die Episkopen und Diakonen etwas mit der Lehre zu tun hatten.

Wie oben gezeigt, kennt I Clem innerhalb der Gemeinde mindestens zwei Kreise von angesehenen Leuten: einmal die Presbyter im weiteren Sinn, die Klasse der Alten in der Gemeinde, denen Ehrfurcht zu zollen ist, dann die Presbyter im engern Sinne, die Amtsträger,

[1] Zu vergleichen ist einerseits I Clem (18 17), (35 12), 36 1, (52 3), andrerseits Hebr 13 15 f. Die Gaben, Opfer, Darbringungen der Gemeinde sind nicht mehr Schlachtungen nach jüdischer und griechischer Art, sondern das reinere, Gott wohlgefälligere Opfer des Mundes und die Darbringung des Dankopfers der „Eucharistie", vgl. noch unten Kapitel 5.

Episkopen oder Episkopen und Diakonen. Aber der Bestand der Gemeinde an hervorragenden Männern scheint damit noch nicht erschöpft zu sein. An den beiden Stellen, wo die Presbyter als Klasse der Alten in der Gemeinde erscheinen, 1 3 und 21 6, wird noch vor den Presbytern eine Gruppe von „Führenden" erwähnt. Diesen „hegumenoi" oder „prohegumenoi" gegenüber wird Unterordnung und ehrfurchtsvolle Scheu gefordert. Welchen Kreis von Respektspersonen bezeichnet der Ausdruck: die Führenden? In 5 7, 37 2 f., 60 4, vgl. auch 32 2, 51 5, 55 1 wird hegumenoi von den irdischen Machthabern gebraucht. Es geht aber wohl kaum an, die Bezeichnung auch in cc 1 und 21 auf den Kaiser und die Beamten der kaiserlichen Regierung zu deuten. Der Zusammenhang der Stelle verbietet diese Auffassung: in einer Reihe, die Jesus (so 21 6), hegumenoi, Alte, Junge, Frauen, (Kinder) aufzählt, kann man unter den „Führenden" nicht die Obrigkeit verstehen. Folglich müssen die hegumenoi hier eine leitende Gruppe in der Gemeinde selber sein. Und dazu stimmt, dass derselbe Name an andern Stellen der urchristlichen Literatur wiederkehrt, wo er ohne Zweifel Führende in der Gemeinde bedeutet (Hebr 13 7. 17. 24). Man kann nun einfach in diesen Leuten die Amtsträger, die Presbyter im engern Sinne wiederfinden: die Bezeichnung presbyteroi konnte an beiden Stellen nicht in Anwendung kommen, weil dieser Name gleich im nächsten Gliede von den „Alten" der Gemeinde gebraucht wird. Aber gegen diese Gleichung, hegumenoi = die Gemeindebeamten, erheben sich Bedenken, die eine andere Erklärung des Namens als besser erscheinen lassen. Man kann fragen, warum denn nicht an den beiden Stellen oder doch an einer von ihnen für die Amtsträger die Bezeichnung episkopoi gebraucht wird, wenn schon der Name presbyteroi nicht in Anwendung kommen konnte?[1]. Und weiter (was noch schwerer wiegt): es wäre doch höchst merkwürdig, wenn I Clem an den Stellen, wo er die verschiedenen Stände der Gemeinde aufzählt, die Propheten und Lehrer in der Gemeinde mit keinem Blicke streifen würde. Diese Charismatiker waren, als das Schreiben entstand, in Rom doch keineswegs ausgestorben; man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur 38 1 ff. und 48 5 f. zu lesen und das Zeugnis zu beachten, das Hermas in noch viel späterer Zeit über das

[1] Dieser Einwand kann freilich entkräftet werden: 1) man kann mit einem Schriftsteller nicht über die Namen rechten, die er gebraucht oder hätte gebrauchen sollen; 2) wenn es auch sehr unwahrscheinlich ist, so ist es doch nicht ganz abzuweisen, dass πρεσβύτεροι = ἐπίσκοποι und διάκονοι sein kann. Sollte dies der Fall sein, dann konnte der Verf. von I Clem, wollte er nicht diese beiden Ausdrücke nebeneinander anführen (was stilistisch unmöglich war) nur einen, beide Klassen der Amtsträger umfassenden Sammelnamen wählen. Und das konnte (προ-)ἡγούμενοι sein.

orhandensein von Propheten und Lehrern in der römischen Gemeinde
ibringt. Wer es unmöglich findet, dass I Clem in den beiden Aufzäh-
ngen die Pneumatiker einfach übergangen haben sollte, der muss mit
em Namen der hegumenoi oder prohegumenoi die Amtsträger (die
ürfen natürlich nicht fehlen) und die Propheten und Lehrer bezeich-
et finden, d. h. mit andern Worten: die „Führenden" in I Clem sind
erselbe Kreis, wie die „Geehrten" in der Did. Zu diesem Ergebnis
asst aufs beste, dass der Name „hegumenoi" sogut wie „tetimemenoi"
nd anders als „episkopoi" kein Amtstitel ist, sondern einfach eine
hrenvolle Bezeichnung. Derselbe Kreis, wie die „Führenden", sind
- das wurde oben bereits als wahrscheinlich hingestellt — die in 44 3
wähnten „angesehenen Männer", die bei der Wahl der Amtsträger
rvortreten.

Ein kurzes Wort verlangt noch die Frage nach den Rechten, die
ch I Clem der Gemeinde zustehen. Folgendes ist zu beachten:

Der Brief geht von der Gemeinde Gottes, die zu Rom als Bei-
sin wohnt, an die Gemeinde Gottes, die zu Korinth als Beisassin
hnt. Die Zuschrift nennt keine Amtsträger, auch nicht die der
nischen Gemeinde: noch redet unmittelbar Gemeinde zu Gemeinde.
eiter legen die Römer dem, was sie als Gemeinde schreiben, pneu-
tischen Ursprung und Wert bei (59 1, 63 2). Hier dauern die älteren
stände der paulinischen Zeit fort.

Die Gemeinde hat in irgendwelcher Form ein Mitbestimmungs-
ht bei der Wahl neuer Presbyter, „unter Zustimmung der ganzen
meinde" werden die Amtsträger eingesetzt (44 3). Leider ist nicht
hr genau auszumachen, wie weit das Recht der Gemeinde ging (vgl.
ben S. 165 f.).

Die korinthische Gemeinde hat auch die Presbyter, mit denen sie
zufrieden war, einfachhin abgesetzt. Es ist ein schwer zu beklagen-
r Mangel, dass aus dem Briefe nicht zu erfahren ist, worin das Ver-
hen bestand, das den Korinthern nach ihrer Meinung das Recht
b, die Amtsträger abzusetzen. Aber auch die Römer erkennen in-
ekt an, dass bei Unwürdigkeit der Presbyter die Gemeinde einschrei-
n und die Schuldigen von ihrem Platze entfernen darf (44 6).

Ein leider nicht genau zu umgrenzendes Disziplinarrecht der Ge-
einde dem einzelnen Mitgliede gegenüber lässt eine weitere Stelle
s Briefes erkennen. 54 1 f. steht: Wer ist nun unter euch tapfer,
er mitleidig, wer von Liebe erfüllt? Der möge sagen: Wenn um mei-
etwillen Zwist und Streit und Spaltung entsteht, dann wandre ich
us, ziehe weg, wohin ihr wollt, und tue, was die Menge vorschreibt [1],

[1] .... ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.

damit ja die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden lebe. — An dieser Stelle ist ein Blick in die Gemeindeversammlung zu werfen. Es ist Streit und Zwist in der Gemeinde ausgebrochen. Aber die Sache steht keineswegs so, dass die Gemeinde den Fall zu untersuchen hätte und dann mit Benutzung des ihr zustehenden Disziplinarrechts die Rädelsführer exilieren dürfte, sondern in 54 1 ff. wird den Urhebern des Streites ins Gewissen geredet, frei willig der Gemeinde anzutragen, sie wollten um des Friedens in der Gemeinde willen auswandern. Dann ist das Recht der Gemeinde nur darauf beschränkt, in der Gemeindeversammlung den Entschluss der betreffenden Parteiführer zur Kenntnis zu nehmen, sie darin zu bestärken und ihnen anzuraten, da- oder dorthin zu gehen. Freilich ist dieser Auslegung, nach der das Disziplinarrecht der Gemeinde ein verschwindend geringes wäre, entgegenzuhalten, dass I Clem 54 keinen typischen Fall zur Voraussetzung hat, bei dem sich irgendwelche Leute in der Gemeinde gegen Ordnung, Zucht und Sitte vergangen haben, die nun in der Gemeindeversammlung zur Verantwortung gezogen werden, sondern dass in Korinth die Sache so liegt: die Gemeinde selber steht auf Seite der Aufrührer, und hat also gar keine Veranlassung, über diese zu Gericht zu sitzen. In normalen Fällen hat natürlich die Gemeindeversammlung das Recht gehabt, unwürdige Glieder zur Verantwortung zu ziehen.

Es konnte bereits gezeigt werden, dass in der Frage, wann die Gemeinde berechtigt war, Amtsträger abzusetzen, eine Verschiedenheit der Anschauungen zwischen Rom und Korinth herrschte. Eine Parallele zu dieser Verschiedenheit zeigt sich in der Frage, wie weit im Kultus die Gemeinde den Amtsträgern gegenüber Rechte hat. I Clem 40 f. geben die Römer den Korinthern allerlei Mahnungen, die Ordnung des Kultus betreffend und durch Hinweis auf die AT-liche Gottesdienstordnung gestützt. Die Gemeinde wird angewiesen, in Ordnung alles zu tun, was Gott an bestimmten Zeiten zu tun vorgeschrieben habe (40 1). Schon im AT. sei eine feste Kultusordnung gegeben (40 2—5). So müsse auch innerhalb der christlichen Gemeinde jeder an seinem Orte Gott in gutem Gewissen wohlgefallen, die festgesetzte Ordnung seines Dienstes in aller Ehrbarkeit nicht überschreiten (41 1). Auch in Israel durfte nur in Jerusalem und auch dort nur an bestimmter Stelle geopfert werden, und wer sich in dieser Hinsicht wider Gottes Willen verfehlte, der empfing den Tod als gebührende Strafe (41 2 f.). Will man den Mahnungen des römischen Gemeindeschreibens nicht jede konkrete Veranlassung absprechen, so wird man Folgendes sagen können: auch in Korinth hatten die Gemeindebeamten eine feste Stelle im Kultus. Augenblicklich aber waren sie abge-

setzt. Folglich muss die korinthische Gemeinde die gottesdienstlichen Zusammenkünfte ohne sie gefeiert haben, und andre Leute, beliebige Glieder der Gemeinde, müssen die Funktionen übernommen haben, die sonst den Episkopen und Diakonen zukamen. Nach dem Bewusstsein der korinthischen Gemeinde, die damit in Kontinuität mit den Zuständen des apostolischen Zeitalters steht, war der Kultus — es kann sich dabei hauptsächlich nur um die Gebete des Gottesdienstes gehandelt haben — noch keineswegs ausschliesslich und grundsätzlich in den Händen der Amtsträger, ohne weiteres konnten auch andere Gemeindeglieder tätig in ihn eingreifen. In Rom hingegen muss die Gemeinde bereits von tätiger Teilnahme am Gottesdienste ausgeschlossen gewesen sein.

Vergleichen wir zum Schluss die Angaben, die I Clem über die Verfassungsverhältnisse in Rom und Korinth gegen Ende des 1. Jahrhunderts gibt, mit den Aufschlüssen der Did, so zeigt sich zunächst eine ziemliche Gleichartigkeit der in beiden Dokumenten vorausgesetzten Zustände. Beide kennen an der Spitze der Gemeinde den Kreis der „Geehrten", „Führenden", „Angesehenen", der die Amtsträger und Wortcharismatiker umfasst. Nach beiden werden die Amtsträger gewählt, wobei der Gemeinde entweder das ausschliessliche Bestimmungsrecht oder doch ein Mitbestimmungsrecht zukommt. Bei beiden haben die Amtsträger primär kultische und finanzielle Funktionen.

Zu gleicher Zeit sind aber auch die gewaltigen Fortschritte nicht zu übersehen, die I Clem über die Anschauungen und Forderungen der Did hinaus bezeichnet. Eins freilich, die grosse Neuerung der Did, dass die Episkopen und Diakonen an der Lehre Anteil bekommen, lässt sich aus I Clem nicht belegen. Doch ist das argumentum e silentio nicht zu überschätzen. Der tatsächliche Zustand kann sehr wohl mit dem in der Did geforderten identisch sein, dem Verfasser liegt nur nichts daran, das Lehren der Amtsträger irgendwie hervorzuheben: das Ansehen, das er für die Bischöfe fordert, stützt er auf ganz andere Gründe als auf die Nebenordnung der Amtsträger und der Charismatiker, einer Gruppe, die überhaupt in dem Briefe auffällig zurücktritt, und an der Tätigkeit der Bischöfe und Diakonen sind ihm andere Seiten wichtiger als dies, dass sie Anteil an der Lehre haben sollen.

Im Uebrigen liegt die Weiterentwicklung unverkennbar auf Seiten von I Clem. Die ganze Auffassung vom Amte ist bei ihm eine vollständig andere geworden, die Stellung, die I Clem den Amtsträgern in der Gemeinde einräumt, eine wesentlich festere. Schon die Formulierung des Wahlrechts der Gemeinde ist I Clem 44 3 in einem ganz

andern Tenor gehalten als Did 15 1. Ein weiterer Unterschied in der Wertung des Amtes ist es auch, ob die Gemeinde freundlich gebeten wird, die Amtsträger nicht zu übersehen, gering zu achten (Did 15 2), oder ob ihr positiv befohlen wird, den eingesetzten Presbytern gehorsam zu sein (I Clem 57 1, vgl. auch 1 3 und 21 6). Die Argumentation der Did, die das Ansehen der Amtsträger mit dem Hinweis darauf stützt, dass sie am Dienst der Propheten und Lehrer Anteil hätten, liegt dem I Clem vollständig fern. Bei ihm hat das Amt überragenden Eigenwert und so auch Eigenwürde. Seinem Ursprung nach ist es einfach göttliche Institution. Wenn man die gesamten Ausführungen der Kapitel 40—44 durchliest, so kann man sich immer wieder nur wundern, in einer so frühen Schrift bereits diese Ansätze zu finden. So wie die Folgerungen aus den hier gegebenen Prämissen gezogen werden, stehen die Ansprüche des katholisch werdenden Episkopats wohlbegründet da: nur wo das Amt ist, da ist die Gemeinde, wer sich nicht zum Bischof hält, scheidet sich von Christus. Mit der hohen Bewertung des Amts hängt die starke Hervorkehrung des geordneten Kultus eng zusammen, die aus cc 40 f. spricht. Jeder Christ soll an seiner Stelle Gott wohlgefallen. Wo solche Anschauung herrscht, dort hat das Amt mit fester Hand den Gemeindekult an sich gerissen. Nicht unbeachtet darf es daher bleiben, dass I Clem die frühste Schrift ist, die von Laien spricht (40 5). Freilich wird an der betreffenden Stelle nicht direkt vom christlichen, sondern vom Laien des jüdischen Volkes geredet, aber wie noch mancher andre Satz in cc 40 f. klingt auch die Vorschrift: Dem Laienmenschen sind die für den Laien geltenden Vorschriften gegeben, merkwürdig allgemein, und man kommt nicht um den Eindruck herum, dass den Römern die Vorstellung eines innergemeindlichen Laientums nicht allzu fern lag. Endlich ist auch in diesem Zusammenhange die echt klerikale Beurteilung nicht zu übersehen, die der Brief der korinthischen Opposition und besonders ihren Führern zuteil werden lässt. Mit sachlichen Gründen werden die Gegner der Presbyter nicht bekämpft. Wir erfahren deshalb auch gar nicht, wodurch eigentlich die Auflehnung in Korinth veranlasst wurde. I Clem ist mit seinem Urteil über die Opposition von vornherein fertig und bringt es gleich in den ersten Kapiteln zum unumwundenen Ausdruck: die Bewegung in der korinthischen Gemeinde ist ein Aufstand, ein hässlicher und unheiliger, befremdlich und fernliegend für die Auserwählten Gottes (1 1): alle Zucht und Ordnung ist aus der Gemeinde geflohen, seit sie sich wider ihre Presbyter auflehnte (3 gegenüber 1 und 2); hässlich, sehr hässlich und unwürdig des Wandels in Christus ist es, von dem Aufstand der so festgegründeten und alten Gemeinde

in Korinth zu hören (47 6). Die Führer der Gemeinde, die an der Spitze der Opposition stehen, sind wenige vorschnelle und selbstgefällige Leute (1 1), aufgeblasen, unordentlich, von hässlicher Eifersucht erfüllt (14 1 f.), Heuchler (15 1), Leute, die sich über die Herde Christi erheben (16 1), unverständige Toren, die in der Nichtigkeit ihrer Worte prahlen und sich brüsten (21 5, 57 2). Auf Stolz und Torheit, Selbstsucht und Lieblosigkeit gehen im wesentlichen die Vorwürfe hinaus, die I Clem gegen die Gegner der Presbyter erhebt, und damit kündet sich schon bei ihm deutlich das in der Folgezeit bei weiter fortgeschrittener Betrachtungsweise so oft wiederkehrende Schema an: wer sich vom Amte absondert, dem fehlt es an der rechten Demut, der wahren Liebe, der klaren Einsicht.

Nach Erkenntnis der aus Did und I Clem zu erschliessenden Verfassungszustände sind die spärlichen Stellen in einer Anzahl von Dokumenten der Epoche zu prüfen, die auch über Gemeindeorganisation aufklären, deren Angaben aber leider meist ausserordentlich dürftig sind. Ihr gemeinsames Merkmal ist, dass sie noch vor die Stufe des monarchischen Episkopats fallen. Die in Betracht kommenden Quellen sind teils okzidentalischen (römischen), teils orientalischen (und da fast durchgehends asiatischen) Ursprungs, bei manchen freilich ist der Ursprungsort schwer genauer anzugeben. Die Methode kann bei der grossen Dürftigkeit des Materials (bloss im Hermashirten fliesst es etwas reichlicher) nur die sein, die in den einzelnen Dokumenten vorausgesetzten Verfassungszustände zu beschreiben; Kombinationen dürfen nur mit äusserster Vorsicht gewagt werden (vgl. schon oben S. 148).

Zu beginnen ist mit den Quellen, die sicher oder doch wahrscheinlich Verfassungszustände orientalischer Gemeinden wiederspiegeln. Das ist der I Petrusbrief, der Jakobusbrief, gewisse Stellen der Apostelgeschichte, der Brief des Polykarp an die Philipper.

Aus dem I Petrusbrief, der Gemeinden Kleinasiens in der Zeit 80—90 im Auge hat, kommen zwei Stellen in Betracht: 4 10 f. und 5 1—5. Jene lautet: Je nachdem wie jeder eine Gabe (χάρισμα) empfangen hat, so dienet einander als gute Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes: spricht einer (εἴ τις λαλεῖ), so sei es wie Gottes Sprüche; dient einer (εἴ τις διακονεῖ), so sei es wie aus der Kraft, die Gott darreicht, auf dass an allen Gott verherrlicht werde durch Jesus Christus, welchem ist die Herrlichkeit und die Herrschaft in alle Ewigkeit, Amen. — Die Stelle lässt sich gut in Parallele zu Eph 4 11 setzen. Während indes Eph eine längere Reihe von Pneumatikern aufzählt, deren Gaben zum Aufbau der Gemeinde dienen, werden in I Petr nur zwei Klassen aufgestellt, die freilich die längere Reihe von Eph aufwie-

gen: 1) Pneumatiker, deren Gabe das Reden ist (das sind Apostel, Propheten und vor allem wohl die Lehrer); 2) Pneumatiker, deren Gabe das Dienen ist, das sind die Amtsträger. Zweierlei ist bei dieser Aufzählung von I Petr zu beachten: er trennt noch deutlich zwischen Lehre und überhaupt Dienst am Worte und zwischen Verwaltung des Gemeindeamtes; offenbar hat für ihn der Gemeindebeamte noch nicht in nennenswerter Weise mit der Lehre zu tun. Sodann ist nicht zu übersehen: I Petr hält noch an der alten Vorstellung fest, dass das „Dienen", das Verwalten des Gemeindeamtes ein Charisma ist, einer Anschauung freilich, die tatsächlich, wie gleich zu zeigen, kaum noch berechtigt war.

Die andre Stelle in I Petr, die über Verfassungsverhältnisse Aufschluss gibt, 5 1—5, lautet: Die Aeltesten nun unter euch (πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν) ermahne ich, der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi, so auch Genosse der Herrlichkeit, die da offenbar werden soll: weidet (ποιμάνατε) die Herde Gottes bei euch, nicht gezwungen, sondern mit gutem Willen, nicht um schnöden Gewinnes halber, sondern aus Neigung, nicht den Herrn über die euch Zugewiesenen spielend, sondern als Vorbilder der Herde dastehend. So werdet ihr, wenn der Oberhirte erscheint, den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit davontragen. Ebenso ihr, Jüngere (νεώτεροι), seid untertan den Aelteren.

Die hier angeredeten Presbyter sollen, so lautet die Hauptmahnung, die ihnen anvertraute Herde „weiden". Das ist, wie der erste Blick zeigt, Parallele zu dem Ausdruck „Hirten", mit dem Eph 4 11 die Amtsträger bezeichnet werden. Ueber den Sinn der Mahnung, die Herde zu weiden, die hier den Gemeindebeamten, den schon aus I Clem bekannten Presbytern, zu teil wird, klären die Zusätze auf, die zu der Weisung gemacht werden. Nicht gezwungen, sondern mit gutem Willen sollen die Presbyter die Herde weiden, sie sollen ihre Tätigkeit gern, mit freudiger innerer Anteilnahme und nicht bloss als aufgelegte Last ausüben. Die Form dieser Mahnung gestattet zwar keinen Schluss auf den Inhalt des „Weidens", aber sie zeigt, dass es sich nicht um eine freie Tätigkeit handeln kann, sondern um eine fest und förmlich übertragene, denn nur bei einer solchen hat die Mahnung Sinn: nicht gezwungen, sondern durch guten Willen. Weiter soll das Weiden nicht um schnöden Gewinnes willen erfolgen, sondern aus Neigung. Die Presbyter müssen demnach in der Lage gewesen sein, sich durch ihre Tätigkeit zu bereichern, und das war nur möglich, wenn Gelder der Gemeinde durch ihre Hand gingen, mit andern Worten, wenn die Presbyter mit der Finanzverwaltung der Gemeinde betraut waren. Der dritte Zusatz lautet: die Presbyter sollten nicht den Herrn über die

ihnen Zugewiesenen spielen [1], sondern sollten als Vorbilder der Herde dastehen. Diese Mahnung hat nur dann eine Spitze, wenn die Presbyter mit seelsorgerischen und damit eng zusammenhängenden disziplinaren Befugnissen betraut waren. Dann nur können sie sich als die Herren über die gewöhnlichen Gläubigen aufgespielt haben, statt mit ihrem Wandel ein lebendiges, wirksames Beispiel für die Gemeinde zu setzen und durch das Vorbild Seelsorge zu treiben.

So zeigen sich also die Presbyter des I Petr als Amtsträger, denen ein fester Wirkungskreis übertragen ist, was freilich nicht ausschliesst, dass man immer noch von der pneumatischen Begabung der Amtsträger redet. Als Funktionen der Presbyter lässt der Brief Seelsorge, Disziplin und die Verwaltung der Finanzen erkennen [2].

[1] So muss μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων übersetzt und erklärt werden. κλῆρος ist Anteil, zugewiesenes Los, und die Parallele des folgenden Gliedes: ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου, beweist, dass unter den κλῆροι der Presbyter die ihnen zugefallene Herde, die Gemeinde, zu verstehen ist. Die κλῆροι sind weder die Aemter der Gemeinde, über die die Presbyter zu verfügen hatten, noch die Lose der Gläubigen im zukünftigen, messianischen Reiche. — Aus dem Plural τῶν κλήρων darf man nicht den Schluss ziehen, dass die Einzelgemeinde in verschiedene Abteilungen zerfiel, von denen je eine einem Presbyter übergeben war. In dem Briefe wird ja nicht eine bestimmte Einzelgemeinde angeredet, sondern ein grosser Kreis der kleinasiatischen Gemeinden. Daher der Plural. Dass im zweiten Gliede nicht auch gesagt wird τῶν ποιμνίων kommt daher, dass τὸ ποίμνιον, Sing., ein fester Begriff ist, zu dem θεοῦ oder Χριστοῦ zu ergänzen ist (= die Christenheit), vgl. auch I Clem 16 1, 44 3, 54 2, 57 2, Act 20 28 f. In I Petr 5 2, wo spezialisiert wird, steht τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ.

[2] Gegen die im Vorangehenden aus I Petr 5 1—4 gezogenen Deduktionen erhebt sich freilich ein gewichtiger Einwand, der das Grundergebnis, dass in den Presbytern der Stelle die Amtsträger der Gemeinde zu erkennen sind, in Frage stellt. Der Einwand ist dieser: müssen nicht die Presbyter von I Petr 5 einfach als die formlose Schicht der Alten, nicht als die Amtsträger angesehen werden, weil 5 5 nach den πρεσβύτεροι die νεώτεροι genannt werden? Liegt hier nicht genau dieselbe Gruppierung der Gemeinde in Alte und Junge vor, wie I Clem 1 3 und 21 6? Der Einwand ist schwerwiegend, aber er schlägt doch nicht durch: die Gegeninstanzen, die für die Gleichung Presbyter = Amtsträger sprechen, sind zu gewichtig. Dass den „Alten" in der Gemeinde das Weiden der Herde obliegt, dass sie für die Herde verantwortlich sind, dass ihr Lohn im himmlischen Reiche abhängig ist von der Art, wie sie ihr Hirtenamt geführt haben, hören wir sonst nirgends. Die Mahnung, die Herde zu weiden, nicht gezwungen, sondern mit gutem und freiem Willen, ist, wie schon oben gezeigt, nur erklärlich, wenn die Tätigkeit der hier genannten Männer keine zufällige, sondern eine festumrissene und übertragene ist, ein Amt mit Pflichten. Zu beachten ist ferner, dass der Brief von den Jüngeren den Presbytern gegenüber nicht einfach Ehrerbietung verlangt (wie I Clem 1 3 und 21 6), sondern Unterordnung (wie I Clem 1 3 den „Führenden" gegenüber als das Normale hingestellt wird). Unterordnung verlangt der Brief an andern Stellen bei Ver-

Eine weitere orientalische Quelle, die freilich nach Ort und Zeit schwer zu lokalisieren ist[1], ist der Jakobusbrief. In einem höchst merkwürdigen Zusammenhange erwähnt er die „Presbyter der Gemeinde". 5 14—16 steht: Ist einer krank unter euch, der rufe die Aeltesten der Gemeinde, die sollen über ihm beten und ihn salben mit Oel im Namen des Herrn, so wird das Gebet des Glaubens dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünden getan hat, so wird ihm vergeben werden. So bekennet denn einander die Sünden, und betet für einander, auf dass ihr geheilt werdet; denn viel vermag das tatkräftige Gebet eines Gerechten. — Unter den Presbytern dieser Stelle sind ohne Zweifel die Amtsträger, nicht der weitere Kreis, die Schicht der Alten in der Gemeinde, zu verstehen. Denn wenn von den Presbytern der Gemeinde gesprochen wird, die, nach dem deutlichen Wortlaute der Stelle, alle zu jedem Kranken gerufen werden sollen, und die alle über ihm beten sollen, so kann darunter nicht das Fünftel oder Sechstel der Gesamtgemeinde gemeint sein, wie es die Alten gewesen sein müssen, sondern es kann sich nur um die Presbyter im engern Sinne, um die eingesetzten Amtsträger handeln. Dieser engere Kreis konnte sehr wohl ganz oder doch in der Mehrzahl einen siechen Gemeindebruder aufsuchen und über ihm beten.

Vorzüglich passt zu dieser Fassung der Presbyter auch, dass sie nach der Weisung der Stelle beten sollen, und zwar um Genesung und Sündenvergebung für den Kranken: die Amtsträger der Gemeinde

hältnissen, die auf Gehorsam und Sichfügen des einen Teiles unter den andern beruhen: 2 13. 18, 3 1. 5. Sollte er hier der einen Hälfte der Gemeinde zumuten, der weiten Schicht der andern Hälfte einfachhin gehorsam zu sein? Und, wenn man die Presbyter als die grosse Gruppe der Alten definiert, wer bildet denn dann „die Herde Gottes"? Die Alten sind die Hirten, und für die Herde bleiben nur die Jungen, und allenfalls die Frauen und Kinder. — Diese Bedenken sind zu stark. Sie erlauben nicht, was sonst am nächsten läge, πρεσβύτεροι und νεώτεροι als die beiden Schichten der Alten und Jungen aufzufassen. Natürlich ist für die Form der Mahnung in 5 5, für den Ausdruck νεώτεροι massgebend gewesen, dass πρεσβύτερος eben von jedem griechisch Sprechenden als der „Aeltere" empfunden wurde, auch wenn es spezifischer Amtstitel war. Aber dass besonders den Jüngeren Gehorsam gegenüber den Amtsträgern eingeschärft wird, kommt nicht daher, dass Zweiteilung der Gemeinde vorausgesetzt wird, sondern daher, dass grade die Jüngeren vor der übrigen Herde geneigt waren, sich den Hirten nicht zu fügen (wie auch I Clem 3 3 klagt, die Jungen in Korinth seien wider die Alten aufgestanden). Erst von 5 5 ab wird die Vollgemeinde angeredet und zur Demut aller gegeneinander gemahnt. Zu vergleichen ist Polyc ad Phil 5 f., wo διάκονοι, νεώτεροι, πρεσβύτεροι aufgezählt werden.

[1] Vgl. darüber oben S. 34 f.

aber, das haben Did und I Clem gezeigt, sind auch die Beter, die Liturgen der Gemeinde.

Sind die Presbyter des Jak die Amtsträger, dann erhebt sich die Frage: zeigt der Brief nicht eine sehr weit fortgeschrittene Entwicklung des Gemeindebeamtentums auf der Linie zum Priestertum hin? Die Gemeindebeamten, und nur sie, dürfen eine, auf den ersten Blick von sakramental-magischen Vorstellungen getragene, Handlung, die Oelsalbung, vornehmen, nur ihr Gebet bringt den Kranken Genesung und Sündenvergebung. — Die Folgerung, dass die Presbyter bereits Priester seien, wird indes durch den Brief selber nicht bestätigt. Diese Entwicklung hätte sich auch auf andern Linien als im Kultus zeigen müssen, nirgends sonst lässt aber das Schreiben eine solche Stellung des Priestertums erschliessen. Zudem zeigt 5 16, wieweit der Brief davon entfernt ist, klerikale Forderungen aufzustellen: dort wird an die Vorschrift, die Presbyter sollten über dem Kranken beten, sogleich die viel allgemeinere Mahnung gehängt, die Gemeindeglieder sollten einander die Sünden bekennen und für einander beten, damit sie (wohl von den Sünden) geheilt würden. Und diese Mahnung sowie auch die für das Beten der Presbyter geltende Weisung wird mit ein und derselben allgemeinen Aussage begründet: viel vermag das tatkräftige Gebet des Gerechten.

So kann aus der Jak-Stelle kein weiterer Schluss gezogen werden als der: der Brief zeigt die Presbyter als die Gemeindebeter, die Gemeindeliturgen. Es soll von den Brüdern aus, von Gemeinde wegen, über den Kranken gebetet werden, und dann sind die Presbyter die am ersten dazu Berufenen. Die Oelsalbung selber beruht auf populärmedizinischen Anschauungen (vgl. Mk 6 13), und die besondere Wirkung, die von dem Gebete für die Genesung des Kranken erwartet wird, wird darauf zurückzuführen sein, dass (ebenfalls nach populärer Vorstellung) die Krankheit mit der Sünde als ihrer Ursache verknüpft wird.

Von den mancherlei Angaben, die die Apostelgeschichte über Organisation in den Gemeinden der ersten Generation macht, kommen hier nur die Nachrichten über Verfassungszustände innerhalb des paulinischen Missionsgebietes in Frage. Da, wie der erste Blick lehrt, die Aufschlüsse der Act von dem durch die Paulusbriefe festgelegten Tatbestande handgreiflich differieren, so ist der Schluss unabweisbar, dass die Act Verhältnisse und Anschauungen der eigenen Epoche des Verfassers, des nachapostolischen Zeitalters, wiedergeben, ein Schluss, der ja auch noch für andere Angaben des Buches gilt.

Von den zwei Stellen der Act, die über Organisation in den paulinischen Gemeinden Auskunft geben, steht die minder wichtige 14 23:

Paulus und Barnabas wählen auf der ersten Missionsreise für die von ihnen Bekehrten in jeder Gemeinde Aelteste und stellen diese mit Beten und Fasten dem Herrn dar. Nach seinem eigenen Zeugnis hat Paulus weder in Galatien noch in Korinth noch in Makedonien „Presbyter eingesetzt". Wohl aber springt die Parallele in die Augen, in der die Aussage hier zu der I Clem 42 und 44 vorgetragenen Theorie steht: das Amt, das in den Gemeinden der zweiten Generation tatsächlich besteht, wird auf die Apostel zurückgeführt.

Ueber die Befugnisse der Amtsträger ist aus Act 14 23 nichts Direktes zu erfahren. Ausführlicheren Aufschluss gibt aber c 20, wo die Zusammenkunft des Paulus mit den Presbytern der ephesinischen Gemeinde in Milet erzählt wird. Ohne Zweifel teilt die Rede, die Paulus bei dieser Gelegenheit hält (20 18—35), obwohl sie von Stücken des Wirberichtes eingerahmt ist, den Charakter der meisten Reden in antiken Erzählungswerken: sie ist nicht authentisch, sondern vom Verfasser selber komponiert.

Nach 20 28 sind die Amtsträger in der Gemeinde (die „Presbyter wie sie 20 17 heissen) vom heiligen Geiste als Aufseher, Episkopen, über die Herde gesetzt, sie sollen die Gemeinde Gottes weiden, die Christus mit seinem Blute gewonnen hat. Wie in I Clem, so sind auch hier die Ausdrücke „Episkopen" und „Presbyter" synonym, doch scheint es nach 20 17, dass der zweite Ausdruck der offizielle Amtsname ist, während der erste eine ehrende Funktionsbezeichnung ist. Nicht zuviel Nachdruck braucht darauf gelegt zu werden, dass gesagt wird, die Episkopen seien durch den heiligen Geist berufen worden. Nach 14 23 wird auch hier die Annahme die sein, dass Paulus die Amtsträger in Ephesus eingesetzt habe, und dass er sie kraft seiner pneumatischen Begabung als die Richtigen erkannt, ihnen auch durch Handauflegung den heiligen Geist mitgeteilt habe. Was ihre Funktionen anlangt, so wird ihnen das Weiden der Herde eingeschärft. Der allgemeine Ausdruck, der an I Petr 5 2, Eph 4 11 erinnert, wird in den folgenden Ausführungen der Rede erläutert. Danach hatten die Presbyter sich auch mit der Geldgebarung innerhalb der Gemeinde zu tun. Nicht umsonst wird ihnen 20 33 f. das selbstlose Beispiel des Paulus vorgerückt: so sollen auch die Presbyter ihre Stellung nicht dazu benutzen, sich zu bereichern. Aber die Sorge um die Finanzen der Gemeinde kann nur eine untergeordnete Seite in der Tätigkeit der Presbyter bilden. Im Vordergrunde steht etwas andres, nämlich die Sorge um die Seelen der Gläubigen, insbesondere ihre Bewahrung vor den Irrlehren. Denn von aussen her und von innen heraus werden Irrlehrer über die Gemeinde kommen (20 29 f.). Da die Vorsteher, wie schon oben her-

vorgehoben, von Anfang an Seelsorge trieben, so lag es nahe, dass die Presbyter schützend vortraten und wachten, als sich die Irrlehre an die Gemeinden heranmachte. Der Presbyter braucht deswegen noch keinen grossen Anteil an der eigentlichen Lehrtätigkeit gehabt zu haben, es genügte, wenn er die Schwachen schützte, die Schwankenden wieder feststellte. Wie stark aber grade die Forderung, der Amtsträger möge auf die reine Lehre innerhalb der Gemeinden achten, zu der Entwicklung der Herscherstellung des Amtes über der Gemeinde beigetragen hat, wird im Folgenden noch die Betrachtung der Pastoral- und der Ignatiusbriefe zeigen[1].

Der Brief des smyrnäischen Bischofs Polykarp, wahrscheinlich noch unter Trajan geschrieben, gibt über die Organisation der Gemeinde zu Philippi in Makedonien Aufschluss. In dieser Gemeinde hat sich der monarchische Episkopat noch nicht durchgesetzt. An der Spitze der Gemeinde stehen Presbyter, über deren Funktionen die cc 6 und 11 des Briefes Aufschluss geben. 6 1 wird von den Presbytern verlangt, sie sollten mildherzig sein, barmherzig gegen alle, das Verirrte wiederholen, alle Kranken besuchen, Witwe, Waise und Armen nicht vernachlässigen, stets bedacht sein auf das Gute vor Gott und den Menschen, jeglichen Zorns, aller Parteilichkeit und alles ungerechten Gerichts sich enthalten, aller Habsucht fern bleiben, nicht rasch wider jemand eingenommen sein, nicht hart im Urteil sein, da sie ja wüssten, dass wir alle der Sünde Schuldner seien. Lässt man in diesem Presbyterspiegel die Mahnungen allgemeiner Art ausser Betracht, so bleibt als konkrete Basis, auf der sich die Vorhaltungen des Schreibens erheben, dies zurück: die Presbyter haben seelsorgerische Funktionen und, eng damit zusammenhängend, die Befugnis zu mahnen, zu warnen und zurechtzuweisen, sie sind ferner die Finanzbeamten der Gemeinde.

[1] Die Rede des Paulus wurde oben im wesentlichen als ein Produkt des Verf. von Act behandelt. Zum mindesten für alle ihre Angaben über die Kirchenverfassung und über das Einbrechen der Ketzer ist das klar. Es kann aber keine Frage sein, dass auch nach dem Berichte der Wirquelle Paulus mit irgendwelchen Vertretern der ephesinischen Gemeinde in Milet zusammenkam = 21 1, das aus der Wirquelle stammt, deckt diese Tatsache. Dann ist es aber auch möglich, dass der Ausdruck τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας (20 17) aus der Wirquelle stammt. Wir hätten dann hier die älteste Stelle der Ueberlieferung, an der das Wort πρεσβύτεροι auf heidenchristlichem Boden entgegentritt. Aber wer sollen die „Presbyter“ in Ephesus gewesen sein, was verstand die Wirquelle darunter, wenn sie diesen Namen brauchte? Paulus kann die προϊστάμενοι oder diese und angesehene Charismatiker oder überhaupt „Alte“ aus der Gemeinde empfangen haben. Am wahrscheinlichsten dürfte wohl diese letzte Eventualität sein: wenn die Bezeichnung „Presbyter“ bereits in der Wirquelle stand, dann sind darunter „Alte“ aus der Gemeinde zu verstehen.

Auf dieses beziehen sich die Mahnungen, Kranken, Witwe, Waise und Armen nicht zu vergessen, und die Warnung, sich von Habsucht freizuhalten, auf jenes gehen die Forderungen, Fürsorge für die Schwachen und Verirrten zu tragen, nicht zornig und parteiisch zu sein, wohlwollend und vorsichtig zu richten. Auch die an andern Stellen bereits nachgewiesene Bezeichnung der Presbyter als der Hirten, die ebenfalls auf ihre beaufsichtigende und fürsorgende Tätigkeit hinweist, wird, wenn schon nur im Bilde, angedeutet. Dass die Presbyter die Geldverwaltung der Gemeinde haben und Seelsorge treiben, zeigt weiter c 11. Dort wird erwähnt, dass ein Presbyter zu Philippi, Valens, sich von Habsucht habe überwältigen lassen und die Stelle missbraucht habe, die er in der Gemeinde einnahm, d. h. Valens muss Gemeindegelder veruntreut haben. Folglich muss er von Amts wegen mit der Geldverwaltung zu tun gehabt haben. Und wenn Polykarp bei Besprechung des ärgerlichen Vorfalls sagt: wer sich selbst in diesen Dingen nicht in der Gewalt hat, wie wird er einem andern dies kundtun, so ist in diesen Worten ein deutlicher Hinweis auf die seelsorgerische Tätigkeit der Presbyter zu erkennen. Von der Bedeutung der Gemeindebeamten für den Kultus — ein Zug, der bei Ignatius so stark hervortritt — sagt Polykarp nichts.

Neben den Presbytern erscheinen im Briefe des Polykarp die Diakonen. Die Zusammenstellung dieser beiden Gruppen ist einzigartig. Wo sonst Diakonen erwähnt werden, treten sie neben Bischöfe, nicht neben Presbyter, wie schon im Brief des Paulus an dieselben Philipper, an die auch Polykarp schreibt. Die Erklärung für den Sprachgebrauch des Polykarp liegt darin, dass der Asiate am Anfange des 2. Jahrhunderts das Kollegium der Gemeindebeamten nicht mehr Episkopen nennen kann. Für ihn bezeichnet episkopos den an der Spitze stehenden Einen, episko p o i gibt es in ein und derselben Gemeinde nicht mehr. Wo, wie in Philippi, die Leitung der Gemeinde noch in den Händen eines Kollegiums liegt, kann der Smyrnäer nur von Presbytern reden. — Von den Diakonen wird 5 2 verlangt, sie sollten untadlig sein im Antlitz der Gerechtigkeit Gottes, als Gottes und Christi und nicht der Menschen Diener, nicht verleumderisch, nicht zweizüngig, nicht habsüchtig, in allem enthaltsam, barmherzig, rührig, gemäss der Wahrheit des Herrn wandelnd, der ein Diener aller ward. Tadelloser Wandel, Eifer in ihrem Amte, im „Dienen", Uneigennützigkeit und Ehrlichkeit, Barmherzigkeit wird den Diakonen, den jüngeren Gehilfen der Presbyter, auferlegt. Weil sie die Presbyter auch in der Seelsorge unterstützen, überhaupt viel in der Gemeinde herumkommen, wird ihnen besonders, an erster Stelle, eingeschärft, nicht verleumde-

risch zu sein, damit sie nicht böse Nachrede von Haus zu Haus und zu den Presbytern tragen.

Die Gemeinde ihrerseits soll den Presbytern und Diakonen gegenüber Gehorsam beweisen; zum mindesten den Jungen in der Gemeinde, den neoteroi, wird eingeschärft, alle Begierden und Unschicklichkeiten zu fliehen, dabei den Presbytern und Diakonen sich unterzuordnen wie Gott und dem Christus (5 3). Doch ist andererseits auch die Gemeinde dem festgeschlossenen Kollegium der Amtsträger gegenüber keineswegs ohne Rechte. Bei der Absetzung von Presbytern (und natürlich auch von Diakonen), liegt die Entscheidung bei der Gemeinde. Das folgt aus 11 4, wo die Gemeinde ermahnt wird, in der Verurteilung des Valens massvoll zu sein. —

Nach den östlichen sind die westlichen Quellen abzuhören. Die Dokumente, die ausser I Clem einen Einblick in okzidentalische, genauer römische, Gemeindeorganisation gestatten, sind höchst wahrscheinlich der Hebräerbrief und der sogenannte II Clemensbrief, ferner sicher der Hermashirte.

Die Auskünfte, die die beiden erstgenannten Dokumente geben, sind spärlich. Die in Betracht kommenden Aussagen des Hebräerbriefes stehen in c 13, und zwar in 13 7: Gedenket eurer Führenden, die euch das Wort verkündet haben, schauet den Ausgang ihres Wandels an, und ahmet ihren Glauben nach; 13 17: Folget euren Führenden, und füget euch, denn sie wachen für eure Seelen, als die da Rechenschaft geben werden, damit sie es mit Freuden tun und nicht mit Seufzen; denn dies wäre euch unnütz; endlich 13 24: Grüsset alle eure Führenden und alle die Heiligen. Für die Autoritätspersonen, die an den drei Stellen erwähnt werden, wird immer derselbe Ausdruck gebraucht: die Führenden, hegumenoi, die nämliche Bezeichnung, die sich auch I Clem 1 3 und 21 6 vorfand. Dass Hebr nach Ort und Zeit seiner Entstehung mit I Clem eng zusammengehört, weist von vornherein an, in den Führenden des Hebr dieselbe Gruppe wiederzufinden, wie sie die unter gleichem Namen in I Clem auftretenden Leute bilden, nämlich die Amtsträger der Gemeinde und die Wortcharismatiker, die Propheten und Lehrer. Zu dieser a priori Annahme stimmt auch der Befund des Briefes selber. Nach 5 12 f. ist nicht daran zu zweifeln, dass der Brief von einem Lehrer geschrieben ist. Wenn 13 24 die Gemeinde in die Führenden und die Heiligen insgesamt (d. h. die Menge der gewöhnlichen Gläubigen) eingeteilt wird, wenn es weiter sicher sein muss, dass der Verfasser des autoritativ mahnenden, tiefe Gnosis enthüllenden Schreibens sich zu der Gemeindearistokratie und nicht zur Schar der schlichten Gemeindechristen rechnet, so ist klar, dass

die hegumenoi in Hebr nicht nur die Amtsträger, die „eingesetzten Presbyter", sondern auch die Wortpneumatiker, Lehrer und Propheten (soweit diese vorhanden waren), umfassen. In dieselbe Richtung deutet das, was an den beiden andern Stellen, 13 7 und 17, über die Funktionen der Führenden zu erfahren ist. Mit keinem Worte wird der auf Kultus oder Verwaltung des Gemeindevermögens sich erstreckenden Tätigkeit der Amtsträger gedacht, es wird nur das hervorgehoben, was den Wortcharismatikern und den Amtsträgern gemeinsam obliegt, nämlich die Seelsorge im weitesten Sinne, die Verantwortlichkeit für den geistlichen Zustand der Gemeinde (13 17), das Reden des Wortes (13 7). Wenn der Lehrer, der den Brief, u. zw. spätestens Anfang der 90er Jahre, schickt, von den hegumenoi einer vergangenen Generation redet und ihnen das Verkünden des Wortes zuschreibt, so kann er unter diesen Führenden weder in besonderer Weise noch gar ausschliesslich die Amtsträger, die eingesetzten Presbyter, verstanden haben. Man kann nur offenhalten, dass die Amtsträger zur Zeit des Hebr in Rom auch schon einen Anteil an der Lehre hatten, obwohl I Clem nichts Bemerkenswertes in dieser Richtung erkennen liess.

Das rechte Verhalten der Gemeinde den Führenden gegenüber ist (genau wie I Clem 1 3) Gehorsam und Fügsamkeit (13 17).

Noch weniger ergiebig als Hebr ist der II Clemensbrief, eine wahrscheinlich römische Homilie, bedeutend später als Hebr anzusetzen. An zwei Stellen werden die Presbyter erwähnt. 17 3 heisst es: Lasst es nicht nur jetzt den Anschein haben, als ob wir glaubten und aufmerkten, wo wir von den Presbytern vermahnt werden, sondern auch dann, wenn wir nach Hause weggegangen sind, wollen wir der Gebote des Herrn gedenken. 17 5 sprechen die Ungläubigen am jüngsten Tage zu dem seine Herrschaft antretenden Christus: wehe uns, dass du es bist, und wir wussten es nicht und glaubten nicht und folgten nicht den Presbytern, die uns über unser Heil Kunde brachten. Beide Stellen lehren das Nämliche. Sie zeigen die Presbyter als jene Leute, denen die Verkündigung, die Belehrung obliegt, und zwar sicherlich nicht nur die private, sondern auch die gottesdienstliche. Was sie sonst zu tun haben, darüber sagt die Predigt nichts. Dass für II Clem die Wortverkündigung vornehmlich bereits bei den Presbytern liegt, ist bei der späten Entstehungszeit der Homilie nicht verwunderlich. Unter den „Jungen", die 19 1 erwähnt werden, denen die Gemeinde ein Vorbild sein soll, die sich um die Frömmigkeit und um die Güte Gottes bemühen wollen, sind die Neubekehrten, die frischen Proselyten zu verstehen.

Bedeutend umfangreicher als die Aufschlüsse der letztgenannten Schriften sind die Angaben, die der Hermashirte über Gemeinder-

fassung macht. Hermas schrieb sein Buch zu Rom spätestens 50 Jahre nachdem die römische Gemeinde durch I Clem ihre Mahnungen nach Korinth geschickt hatte. Kontinuität der Zustände zum guten Teile, in wesentlichen Dingen aber auch Fortentwicklung weist das Bild auf, das Herm entwirft.

Für die Inhaber des Amtes in der römischen Gemeinde gebraucht Herm einigemal den Namen Presbyter (vis II 4 2. 3 III 1 8) [1]. An andern Stellen des Buches treten für die Amtsträger die Namen Episkopen, Diakonen ein (vis III 5 1; sim IX 26 2 und 27 2). Endlich findet sich einmal die Bezeichnung „Hirten" und zwar in dem nur lateinisch erhaltenen Schlusse des Buches (sim IX 31 5 f.).

Die Tätigkeit der Episkopen wird vis III 5 1 als „Aufsehen" (ἐπισκοπεῖν), die der Diakonen ebenda als „Dienen" (διακονεῖν) bezeichnet. Der Inhalt der beiden auf Wortfiguren beruhenden Angaben braucht nicht lange erwogen zu werden: weitere Angaben, die Herm an andern Stellen macht, sind ausführlicher. Sim IX 27 1 werden dem Hermas die Steine des zehnten Berges erklärt als Bischöfe und Gastfreie. Diese hätten allezeit die Knechte Gottes mit Freuden ohne Heuchelei in ihre Häuser aufgenommen. Die „Bischöfe aber haben dazu mit ihrem Dienst allezeit die Armen und Witwen unaufhörlich beschützt, und lauter war allezeit ihr Wandel." Und sim IX 26 2 werden die fleckigen Steine des neunten Berges gedeutet als „Diakonen, die ihren Dienst schlecht verwaltet, Witwen und Waisen das Leben geraubt und in ihrem Dienst, den sie empfangen hatten, um (andern) zu dienen, sich selbst ein Vermögen gemacht haben". Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erscheinen die Episkopen und Diakonen an den beiden Stellen als die Verwalter der Gemeindewohltätigkeit und damit selbstverständlich auch als die Verwalter der Gemeindefinanzen überhaupt. Und zwar ist diese Funktion der Beamten eine primäre und sehr wichtige, sonst würde nicht an den beiden Stellen der Wert der Gemeindebeamten danach bestimmt werden, wie sie sie ausgeübt haben.

Freilich die einzige Seite ihrer Tätigkeit ist es nicht. Die sehr alte in ihren Wurzeln bis ins apostolische Zeitalter zurückreichende Funktion der Seelsorge, der Aufsicht lässt sich auch bei den Presbytern des Herm nachweisen. Er nennt sie ja Hirten und hebt mit starken Worten ihre Verantwortlichkeit für die Herde hervor: Wenn (der Herr der Schafe) aber findet, dass einige (Schafe) versprengt sind, wehe den Hirten! Wenn nun gar die Hirten selbst versprengt gefun-

[1] Vis II 4 3 steht: μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

den werden, wie werden sie für ihre Schafe sich verantworten können? Wollen sie etwa sagen, sie seien von ihren Schafen in die Irre geführt worden? Man wird ihnen nicht glauben. Denn es ist ja ganz unglaublich, dass der Hirte von seiner Herde sich zwingen lassen müsse. So wird er nur um so härter gestraft werden, weil er gelogen hat (sim IX 31 5 f.). Die Stelle ist Parallele zu Eph 4 11, I Petr 5 2, Act 20 28 ff. (Hebr 13 17). Die Hirten, die Herde, das Weiden, die Verantwortlichkeit der Hirten für ihre Herde kehrt bei Herm wieder. Darum muss auch der Inhalt des Hirtenamts bei ihm so wie in Eph, I Petr, Act bestimmt werden: die Hirten sind die Amtsträger, ihre Tätigkeit ist Aufsicht und Seelsorge.

Dass, wie zur Zeit des I Clem die römischen Gemeindebeamten auch im Gemeindegottesdienste tätig waren, ist indirekt, aber deutlich aus verschiedenen Hermasstellen zu erkennen. Die Eifersucht um den Vorrang, um das Sitzen an erster Stelle, die aus vis III 1 8, 9 7, sim VIII 7 4 zu erschliessen ist, kann nur in der Gemeindeversammlung zum Ausdruck gekommen sein, die wesentlich dem Kultus diente: die Presbyter, die (doch freilich nicht nur sie) an erster Stelle in der Gemeindeversammlung sitzen, werden damit mittelbar als Leiter des Kultus charakterisiert.

Der vis II 4 3 erwähnte Clemens ist ein Presbyter. Darüber lässt der Zusammenhang, in dem unmittelbar zuvor und nachher die Presbyter als mitbeteiligt an der Bekanntmachung des Offenbarungsbüchleins erscheinen, keinen Zweifel aufkommen. Clemens soll das Büchlein an die auswärtigen Städte schicken, „denn ihm ist das aufgetragen". Der Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden, der durch Briefe erfolgte, lag in der Hand des Amtsträgerkollegiums. Und zwar hatte dieses die Sache so geregelt, dass es die Führung der Korrespondenz einem bestimmten Einzelnen aus der eigenen Mitte übertragen hatte.

Verwaltung der Gemeindefinanzen, Seelsorge, leitende Stellung im Kultus, Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden lässt Herm als die Tätigkeit der Presbyter erschliessen. Alle diese Funktionen gehen im wesentlichen nicht über das hinaus, was auch die andern okzidentalischen Quellen als Befugnisse der Gemeindebeamten erscheinen lassen. An einem andern Punkte aber zeigt Herm eine ausserordentlich wichtige Erweiterung in den Obliegenheiten der Gemeindebeamten: die Amtsträger der Gemeinde beginnen die autoritative Ueberwachung der Wortpneumatiker an sich zu ziehen. Zur Begründung dieser wichtigen Beobachtung ist einmal hinzuweisen auf die Reihenfolge Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, die vis III 5 1 erscheint. Da, wie andre Stellen des Hermasbuches zeigen (vgl. sim IX 15 4, 16 5, 17 1 [25 2]) die

Apostel eine Grösse der Vergangenheit sind, so bleiben für die Gemeinde der Gegenwart nur die Episkopen, Lehrer und Diakonen, und die Episkopen stehen dann in dieser Reihe an erster Stelle. Viel wichtiger noch ist die Stelle vis II 4 2 f., nach der Hermas sein Offenbarungsbüchlein den Presbytern geben soll: in dieser Stadt (in Rom) soll er es vorlesen samt den Presbytern, die der Gemeinde vorstehen [1], und die Verbreitung der Botschaft nach aussen hin erfolgt auch durch einen Presbyter. Dies alles kann kaum etwas andres bedeuten, als dass Hermas, der Prophet und Empfänger der göttlichen Botschaft, wenn er zur Gemeinde redet, unter der Kontrolle der Gemeindebeamten steht. Die Reihe in vis III 5 1 kann ohne weiteres ergänzt werden zu: Episkopen, Propheten, Lehrer, Diakonen, und dass die Episkopen an erster Stelle stehen, ist kein leeres Ehrenvorrecht, sondern beruht auf dem sehr wichtigen Ueberwachungsrechte, das die Bischöfe über die Propheten (und dann erst recht über die Lehrer) ausüben. Darum ist auch die Weigerung des Hermas, sich vor den Presbytern niederzusetzen, nicht durch Ziererei und äusserliche Höflichkeit veranlasst (vis III 1 8), sondern in dem merkwürdigen Zwiegespräch wird auf tatsächliche Verhältnisse angespielt: die Presbyter haben in der Gemeinde wirklich den Vorrang vor den Pneumatikern. Freilich: sie haben ihn noch nicht unbestritten. Vis III 1 8 darf sich am Ende Hermas doch, auf direkte Weisung der Alten hin, niedersetzen, und der Ehrenplatz wird den Märtyrern aufbehalten, die sicher auch mit in den Streit um die Ehrensitze verwickelt waren. Viel weiter tragen noch zwei andre Stellen derselben Vision: 9 7 ff. und 5 1. In 9 7 ff. werden die Führenden der Gemeinde und die an erster Stelle Sitzenden [2] angeredet: sie werden getadelt, dass sie nicht einig seien, und zur Eintracht gemahnt. Wer sind die Führenden, die Protokathedriten? Dass die Amtsträger unter ihnen mitgemeint sind, ist klar. Aber nach dem, was über die hegumenoi in I Clem und Hebr zu sagen war, wird es schwer sein, die beiden korrelaten Ausdrücke des Herm auf die eingesetzten Presbyter zu beschränken: es sind die Presbyter und die Pneumatiker. Die starke Stütze dieser Auffassung ist die Stelle 5 1 in derselben Vision. Dort werden die Apostel und Bischöfe und Lehrer und Diakonen gepriesen, zum Teil tot, zum Teil noch am Leben, die allezeit mit einander übereinstimmten, untereinander Frieden hielten und aufeinander hörten. Das Aktuelle an der indirekten Mahnung,

[1] ... μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας. μετά könnte auch „unter" bedeuten. Materiell aber macht das keinen grossen Unterschied.

[2] 9 7 ... ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις ...

die hier vorliegt, ist die Weisung an die hervorragenden Männer der Gemeinde, Eintracht zu halten. Da für die Zeit des Hermas die Apostel, wie schon erwähnt, nicht mehr in Betracht kommen, so bleibt für die Gemeinde der Gegenwart die Reihe: Episkopen, Lehrer, Diakonen, in die man ohne weiteres die in Herm nur ganz vereinzelt erwähnten Propheten einrücken darf. Diese Leute, Amtsträger und Pneumatiker, werden zur Eintracht ermahnt. Die Deutung von vis III 9, durch 5, ist damit sicher gestellt: die Führenden, die Protokathedriten sind Amtsträger und Pneumatiker. Bei den Streitigkeiten, die unter ihnen bestehen, muss es sich um Spannungen, Reibereien, vielleicht auch schwerere Kämpfe zwischen Gemeindebeamten und Pneumatikern handeln. Auf dieselben Missstände weisen noch zwei andre Stellen des Buches, freilich nicht so deutlich, hin: vis II 2, und sim VIII 7, Ohne Kampf haben demnach die Amtsträger das grosse und wichtige Recht, die Aufsicht über die Pneumatiker nicht erlangt[1].

Das Material der Quellen, die den monarchischen Episkopat (oder doch deutliche Ansätze dazu) noch nicht zeigen, ist erschöpft. Ehe weiter die, durchweg kleinasiatischen, Dokumente betrachtet werden, welche die vollzogene oder sich bildende bischöfliche Monarchie und damit eine stark verschobene Lage der Verfassungsverhältnisse zeigen, muss an der Hand des bereits gegebenen Materials die Lösung einiger zusammenhängenden Fragen versucht werden. Diese Fragen sind viel behandelt, bei der Spärlichkeit und der Vieldeutigkeit des Materials ist eine sichere Lösung noch nicht erreicht. Es handelt sich um folgende Probleme: Woher stammt die Bezeichnung presbyteroi, wie alt

[1] Bei der oben gegebenen Erklärung der in Herm vorausgesetzten Streitigkeiten ist eine Auslegung nicht mit erwähnt worden, die doch Berücksichtigung verdient. Das Aufkommen des monarchischen Episkopats, der sich um 150 auch in Rom durchsetzte, kann sehr wohl mit Kämpfen verbunden gewesen sein, und diese Kämpfe können Mahnungen des Hermas veranlasst haben. Aber die oben angeführten und besprochenen Stellen nötigen nicht zur Annahme, dass Streitigkeiten innerhalb des Presbteriums bestanden. Die einzige Stelle, die dafür angeführt werden kann (sim IX 31, quodsi ipsi pastores dissipati reperti fuerint, quid respondebunt pro pecoribus his) ist auch nicht deutlich genug, um einen sicheren Schluss auf Rangstreitigkeiten der Presbyter untereinander zu gestatten. Es kann einfach parteiisches Wesen gemeint sein, πρόσκλισις, wie sie sich sehr leicht einstellt, wo mehrere Führer an der Spitze stehen, von denen jeder eine möglichst zahlreiche und einflussreiche Gefolgschaft hinter sich haben möchte. So muss es also bei dem sicher sehr merkwürdigen Ergebnisse bleiben, dass Herm das Aufstreben des monarchischen Episkopats noch nicht bezeugt. Denn auch der Clemens von vis II 4, der die Korrespondenz nach aussen hin besorgt, ist kein monarchischer Bischof.

ist sie innerhalb der christlichen Gemeinden, was sind die ursprünglichen Funktionen der Presbyter? Woher stammt der Titel episkopoi, was ist der Inhalt des Episkopenamtes? Wie verhalten sich Episkopen und Presbyter zueinander und wie verhalten sich beide zu den paulinischen prohistamenoi?

Das erste dieser Probleme fragt nach dem Wesen und Alter der Presbyter. Wie die Untersuchung der Quellenstellen ergeben hat, werden Presbyter in I Clem, I Petr, Jak, Act, Polyk an die Phil, Herm, II Clem erwähnt. An fast allen in der vorangehenden Untersuchung angeführten Stellen dieser Dokumente kommt das Wort presbyteros in einer spezifischen technischen Bedeutung vor, es bezeichnet den Amtsträger, das Mitglied des Vorsteherkollegiums, doch an zwei Stellen in I Clem konnte ein andrer Gebrauch des Wortes festgestellt werden, nach dem es in weiterem Sinne den Alten überhaupt bedeutet. Es liegt demnach ein doppelter Sprachgebrauch vor. Woher kommt der Doppelsinn, wie hängen die beiden Bezeichnungen miteinander zusammen? — Die Erklärung des Gebrauches von presbyteros im weiteren Sinne (= Alter, senior) bietet wenig Schwierigkeiten. Wie sollten die beiden Schichten der Gemeinde, wo sie unterschieden wurden, anders bezeichnet werden als mit Alten und Jungen? Weder die Unterscheidung an sich noch auch die Namen für die beiden Schichten sind erst auf christlichem Boden aufgekommen. In den griechischen Städten des Ostens, vor allem Kleinasiens, stehen sich die beiden Schichten der Alten und der Jungen als gerusia und neoi oder neoteroi gegenüber. Diese beiden Gruppen der Bürger bildeten Verbände, jede von ihnen hatte eigene Organisation, eigenen Besitz, Turnplätze und Häuser und feierte eigene Feste. Pflege der Geselligkeit unter den Formen der Gymnastik war der Zweck dieser Verbände. Es geht weiter aus inschriftlicher Bezeugung hervor, dass die Zweiteilung der männlichen Gemeindeangehörigen sich auch in jüdischen Diasporagemeinden fand: auch die neoi oder neoteroi der jüdischen Gemeinden innerhalb der griechischen Städte bildeten Turnvereine. Endlich war im griechischen Vereinswesen stellenweise die Unterscheidung von presbyteroi und neaniskoi zur Bezeichnung für die Alten und die Jungen in der Gemeinschaft selber geläufig. Es ist vielleicht überhaupt unnötig, für die Unterscheidung der beiden Schichten nach Analogien auf heidnischem oder jüdischem Boden zu suchen: die Unterscheidung und auch die Terminologie liegt so nahe, dass sie sich im gegebenen Falle ganz von selbst einstellen mochte.

Die Alten innerhalb der Christengemeinden waren in der allerersten Zeit die physisch Aelteren gewesen. Sehr bald jedoch, im Laufe

der zweiten Generation auf jeden Fall, muss der Begriff einen zum Teil geänderten Inhalt bekommen haben. Das Alter eines Gemeindegliedes wurde nicht an der Zahl seiner grauen Haare, sondern an der Dauer seiner Zugehörigkeit zur Christengemeinde gemessen (vgl. schon 1 Kor 16 15). Es ist doch klar, dass in Rom ums Jahr 96 herum ein sehr alter Greis, der sich seit einem oder zwei Jahren der Gemeinde zugetan hatte, nicht mit derselben Hochachtung behandelt werden konnte wie „gläubige und verständige Männer, die von Jugend an bis zum Alter untadlig unter uns gewandelt sind“ [1], wie Männer, die schon in dem schweren Unheilssturm der neronischen Verfolgung bei der Gemeinde gestanden, die noch Petrus und Paulus gesehen und gehört hatten. Die Stimme und das Ansehen solcher Leute, auch wenn es nicht Lehrer oder Amtsträger waren, wog natürlich schwer in der Gemeinde. Denn sie waren die bewährten Männer in der Gemeinschaft, sie waren die Träger der Ueberlieferung von Sitte und Wandel, während ein Neophyt, auch wenn es ein bejahrter Mann war, den neoi beigezählt wurde. Einen ähnlichen Gebrauch des Wortes presbyteros, wonach es das langjährige, bewährte Gemeindeglied bedeutet, wird wahrscheinlich auch noch an einigen andern Stellen etwas späterer Ueberlieferung, die oben nicht aufgezählt wurden, anzunehmen sein. So in den Zuschriften von II und III Joh, weiter um die Mitte des 2. Jahrhunderts bei Papias, der seine Kunde von dem, was er an mündlichen Traditionen aus der christlichen Urzeit ermittelt hat, den mündlichen Berichten von „Presbytern“ verdankt [2], endlich auch noch bei Irenäus, für den die Presbyter, die „Männer des christlichen Altertums“ und die Zwischenglieder sind, die die Gegenwart mit den grossen Tagen der Vergangenheit, mit dem apostolischen Zeitalter verbinden [3].

Wie aber ist es nun zu erklären, dass presbyteros neben der Bedeutung des Alten noch die des Gemeindebeamten, des Presbyters im spezifischen Sinne bekam? Zweierlei ist möglich: entweder liegt hier eine Begriffs- und Institutsentwicklung vor, die sich auf innerchristlichem Boden vollzog, oder aber die Unterscheidung der beiden Arten von presbyteroi ist eine Entlehnung aus vor- und nebenchristlichen, sei es jüdischen sei es griechischen, Organisationsformen. Im ersten Falle muss man annehmen, dass die Gemeindebeamten des nachapostolischen

[1] I Clem 63 3 von den Gesandten der römischen Gemeinde, die mit dem Schreiben nach Korinth gehen. Die Stelle ist eine sehr gute Definition für das, was man unter Presbyter im weiteren Sinne verstand.

[2] Vgl. die bekannte Exzerpte aus seinen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, die Euseb KG III 39 erhalten hat.

[3] Vgl. Iren Haer II 22 5, IV 27 1 f., 30 1. 4, 32 1, V 5 1, 33 3, 36 1.

Zeitalters, der zweiten und dritten Generation, weil sie ganz naturgemäss aus den Reihen der Alten genommen wurden, den Ehrennamen ihres früheren Standes auch in ihrem neuen Amte beibehielten, dass sich aus der weiten Schicht des Standes der Presbyter als engerer Ausschuss die „vorstehenden“ oder die „eingesetzten“ Presbyter bildeten (πρεσβύτεροι προϊστάμενοι oder καθιστάμενοι). Im zweiten Fall braucht man keine innergemeindliche Entwicklung anzunehmen, sondern man kann von vornherein mit einem gegebenen doppelten Sprachgebrauch rechnen: die Bezeichnungen von presbyteroi als Schicht und presbyteroi als Amt waren bereits vorhanden und wurden von den Gemeinden übernommen. Die zweite Annahme scheint die wahrscheinlichere zu sein.

Dass der Name presbyteroi an verschiedenen Orten der gleichzeitigen antiken Welt in einem ganz spezifischen Sinne für Inhaber von Aemtern, für gewählte und ernannte Vorsteher mit deutlich umschriebenen Befugnissen im Gebrauch war, ist sicher. Einmal auf jüdischem Boden. Wenn auch die Verfassung der Städte und Flecken Palästinas ganz beiseite bleibt, so fehlt doch Amt und Namen der Presbyter auch in den Gemeinden der jüdischen Diaspora nicht. Die Mitglieder der an der Spitze der Diasporagemeinden stehenden Bule hiessen Presbyter oder Archonten [1]. Auf nichtjüdischem Boden findet sich der Titel von Presbytern auf kleinasiatischem und ägyptischem Boden, wo Inhaber von bürgerlichen und auch von sakralen Aemtern als presbyteroi erscheinen [2]. Endlich kann noch hingewiesen werden auf die Presbyter, die bei gewissen, stark jüdisch beeinflussten, monotheistischen Kultvereinen zu Tanais (am Lacus Maeotis = Asowschen Meere) zu Anfang des 3. Jahrhunderts nachzuweisen sind [3].

Für den technischen Gebrauch des Namens Presbyter stehen demnach diasporajüdische und heidnische Analogien zur Verfügung. Von beiden Seiten her konnte für die christlichen Gemeindebeamten der Amtstitel presbyteroi in die innergemeindliche Nomenklatur eindringen,

---

[1] Freilich ist für die jüdischen Diasporagemeinden der Amtsname der Presbyter erst ziemlich spät bezeugt. Erst vom 4. Jhrh. ab scheint er sich durchgesetzt zu haben, wie das Corpus juris und einzelne Inschriften beweisen. Aber für bedeutend höheres Alter des Amtstitels πρεσβύτεροι bürgt sicher sein Vorkommen innerhalb des jüdischen Mutterlandes.

[2] Inschriften und Papyrustexte von etwa 200 vor bis + 200 nach Chr. Belegstellen z. B. bei DEISSMANN, Bibelstudien S. 153 ff., Neue Bibelstudien S. 60 ff., und HAUSCHILDT in der Zeitschrift f. d. NTliche Wissensch. 4, 235 ff.

[3] Inschriften bei Latyšev, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini vol II Nr. 450. 452. 456. vgl. auch SCHÜRER in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie, 1897, S. 207 f.

und die Möglichkeit einer solchen Entlehnung muss der andern Annahme gegenüber, dass nämlich eine innerchristliche Entwicklung zu der Differenzierung der Bezeichnung presbyteros geführt habe, als die wahrscheinlichere angesehen werden. Wenn dies zugegeben wird, dann liegt es weiterhin näher, das Vorbild der Diasporajudengemeinden stärker zu betonen als die Analogien der griechisch-heidnischen Welt. Wenn bedacht wird, wie stark in den ältesten Generationen des Christentums die Anlehnung an die jüdische Diaspora in allen möglichen Lebensäusserungen der Gemeinde war, dann fällt es sicher nicht schwer, auch in der Gemeindeorganisation ein Herüberwandern von Formen und Namen sehr wahrscheinlich zu finden. Und diese allgemeine Erwägung, die dazu veranlasst, die Herleitung des Amtsnamens der Presbyter aus dem Judentum anzunehmen, wird noch bedeutend verstärkt durch die Beobachtung dessen, was eigentlich den Inhalt des Presbyteramtes ausmacht. Hier tritt die Analogie zwischen jüdischen und christlichen Presbytern deutlich in Erscheinung. Die Vorsteher der jüdischen Diasporagemeinden hatten die Leitung der Gemeinde in den Händen. Damit besassen sie die innergemeindliche Jurisdiktion, die Aufsicht und Disziplinargewalt über die Gemeindeglieder, ferner die Verwaltung des Gemeindevermögens, und endlich die Leitung des Kultus insofern, als sie die vorderen Ehrenplätze in der Gemeindeversammlung innehatten und aus ihrer Mitte den Leiter des Gemeindegottesdienstes, den Archisynagogos, wählten. Wenn demgegenüber die oben zusammengestellten Quellennachweise über die Tätigkeit der christlichen Presbyter betrachtet werden, dann lassen sie erkennen, dass, soweit wir zu sehen vermögen, Aufsicht über die Gemeindeglieder, Disziplinargewalt, Verwaltung der Gemeindefinanzen und führende Stellung im Kultus den Inhalt des Presbyteramtes ausmachen. Für die Verbreitung der Bezeichnung war natürlich sehr förderlich, dass auch die ausserjüdische Welt Presbyter als gewählte Verwaltungsbeamte kannte.

Sobald die Anlehnung an vorchristliche, im besondern diasporajüdische Organisation als wahrscheinlich anzusehen ist, dann hindert nichts, das Alter der „Presbyter" als Amtsträger auch über den Zeitpunkt hinauszurücken, für den Presbyter im spezifischen Sinne innerhalb der Gemeinde bezeugt sind. Nicht erst um 80 oder 90, sondern sehr wohl schon in früheren Jahren kann die Nachahmung von Einrichtungen der Diasporasynagoge stattgefunden haben, sie kann bis ins apostolische Zeitalter zurückreichen. Das lässt sich freilich quellenmässig nicht beweisen. Aber selbst wenn der Titel Presbyter für die Gemeindebeamten erst in nachpaulinischer Zeit in Gebrauch kam,

rägt das Material, das über die Tätigkeit und die Befugnisse der sbyter zu Gebote steht, auf jeden Fall den Schluss: die presbyteroi nachapostolischen Zeitalters sind, wenn auch die beiden Bezeichgen prohistamenoi und presbyteroi in der ältesten Zeit nicht nebenander für dieselben Personen in Gebrauch waren, doch die gradge Fortsetzung der alten prohistamenoi: sich abmühen für die Gende, ermahnen, die Geldangelegenheiten verwalten, in gottesdienster Versammlung auf Ordnung sehen, die Gemeinde nach aussen vertreten — das waren die Funktionen der prohistamenoi, und unden Funktionen der Presbyter, wie sie oben dargelegt wurden, ist ne, die nicht aus den Befugnissen der alten Vorsteher zu erklären e, sobald nur die zwei wichtigen Faktoren, die zur Weiterentwickg des Amtes führten, genügend gewürdigt werden: 1. Presbytersein nicht mehr charismatische Gabe, sondern beruht auf Bestellung l einem, wenn auch noch so unentwickelten Rechte; 2. die Entklung des Pneumatikertums ist fast von Anbeginn an eine rückfige gewesen.

Mit der Identifizierung oder besser mit der verknüpfenden Hinteranderstellung von prohistamenoi und presbyteroi ist eine weitere rnfrage urchristlicher Verfassungsgeschichte bereits andeutend get, nämlich die, ob Presbyter und Episkopen (oder Episkopen + Diaen) miteinander identisch sind oder nicht. Aber die Frage verlangt e eingehendere Betrachtung.

In dem oben vorgelegten Materiale werden die Episkopen zusamn mit den Diakonen das erstemal in der Zuschrift des Phil erwähnt. kann als sichere Kombination gelten, dass die in Philippi nachisbaren Episkopen und Diakonen an der Stelle in der Gemeinde nden, die in Thessalonich die prohistamenoi einnahmen. Von Ang an müssen demnach die Episkopen den weiten Kreis der Pflich, die auf den prohistamenoi ruhten — Vorstehen, Sichabmühen, mahnen — erfüllt haben. Aber lässt sich diese Vielheit von Obgenheiten, die auf den Bischöfen liegen, auch wirklich für die späe Zeit, in der die Episkopen deutlich erscheinen, für das letzte Drittes 1. Jahrhunderts nachweisen? Zeigt nicht Did und I Clem, dass ihren Gemeinden und zu ihrer Zeit der Pflichtenkreis der Episko ein viel engerer war, dass sie ihre Stellung vor allem in der Fizverwaltung und im Kultus der Gemeinde hatten? Dann wirft sich Frage auf, ob nicht die Tätigkeit der Bischöfe die Abspaltung von er ursprünglich weiteren Tätigkeit der prohistamenoi ist, und es ibt Raum für die Wirksamkeit anderer Leute neben ihnen. Die tailexegese der einzelnen Stellen, an denen von Episkopen die Rede

ist, wurde oben gegeben. Es hat sich gezeigt, dass I Clem in der Tat die Gemeindebeamten primär als Kultusbeamte und als Gemeindeverwalter zeigt. Aber eben dieses Schreiben nennt die Episkopen auch Presbyter! Die Aufsicht, die Ermahnung, die Seelsorge, die sicher Presbyteraufgabe ist, ist mithin auch Sache der Episkopen. Wenn von I Clem vor allem die kultische Tätigkeit der Episkopen hervorgehoben wird, so muss das daran liegen, dass für seinen Verfasser durch Absetzung der korinthischen Episkopen ein Stück Gemeindeordnung niedergerissen ist, dessen Fehlen am deutlichsten im Gemeindegottesdienste zu Tage tritt. Dass weiter die Episkopen und Diakonen der Did auch abgesehen vom „Dienst der Propheten und Lehrer" wichtige seelsorgerische Funktionen haben, konnte sicher festgestellt werden. Die Episkopen in Act und Herm endlich sind ohne Zweifel Schützer und Führer der Gemeinde auch auf geistlichem Gebiete.

Die Berechtigung der Anschauung, dass die Episkopen von Anfang an keineswegs bloss Kultus- und Administrativbeamte waren, dass sie von Anfang an einen viel weiteren, auch geistliche Fürsorge umfassenden Wirkungskreis hatten, wird noch klarer, wenn die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Namens aufgerollt wird. Wie ist die Bezeichnung episkopos in die Gemeinden eingedrungen, und welchen Sinn hat man mit ihr verbunden? Das Wort episkopos kommt von Homer ab in der ganz allgemeinen Bedeutung: Aufseher, Beobachter, Obwalter, oftmals vor und wird auf Götter und Menschen angewandt. Daneben lässt sich, aber nur vereinzelt, episkopos auch als Titel bestimmter Beamten nachweisen. Das Material, das hiefür vorliegt, ist dieses: 1. Zur Zeit der athenischen Hegemonie heissen so gewisse Aufsichtsbeamte, Kommissäre, die von Athen in die Bundesstädte geschickt werden, um die innere Verwaltung dieser zu beaufsichtigen [1]. 2. In einer Inschrift aus Thera, die der Diadochenzeit entstammt, werden zwei Episkopen beauftragt, eine Schenkung anzulegen [2]. 3. In Rhodos heissen im 2. Jahrhundert v. Chr. irgendwelche Stadtbeamte ἐπίσκοποι [3]. 4. In der Kaiserzeit wird ein Beamter der Massilienser, der die zu dieser Stadt gehörende Ortschaft Nicaea verwaltet, als episcopus Nicaensium bezeichnet [4]. 5. In nachchristlicher Zeit

[1] Aristophanes, Vögel 1021—1034; Corp inscr Att I Nr. 10 und wahrscheinlich Nr. 9; Harpokrates und Suidas unter ἐπίσκοπος.

[2] Ross, Inscriptiones ineditae II, Nr. 198 und Wescher, Revue archéologique XIII, S. 246.

[3] Drei Inschriften, vgl. Ross, Inscr ined III, Nr. 275 u. f., Mitteilungen des deutschen archäolog. Instituts zu Athen II, S. 225.

[4] Corp inscr Lat V, Nr. 7914.

(2. und 3. Jahrhundert) werden episkopoi, wieder als städtische Beamte, in Städten des Grenzgebietes, östlich vom Jordan, bezeugt[1]. Und ganz ähnlich wie mit der Bezeichnung episkopos verhält es sich mit der andern: diakonos. Auch diese kommt als allgemeine Funktionsbezeichnung häufig, als spezifischer Titel nur spärlich vor.

Wenn episkopos in allgemeiner Bedeutung so oft erscheint, als besonderer Beamtentitel aber selten ist, hie und da in vorchristlicher Zeit, im 1. Jahrhundert gar nicht, im 2. und 3. nur in einem Winkel des Reiches nachweisbar, dann drängt sich die Frage auf: hat hier überhaupt eine solche Entlehnung der Namen, Nachbildung einer Institution stattgefunden, wie sie bei den presbyteroi anzunehmen ist? Empfiehlt sich bei der gegebenen Sachlage nicht die Anschauung, dass episkopos ursprünglich kein Amtstitel, sondern nur eine ehrenvolle Charakterisierung ist? Um diese Annahme stützen zu können, muss einmal darauf hingewiesen werden, dass ja auch andere parallelstehende Bezeichnungen keinen Titel, sondern nur eine allgemeine Beschreibung geben. Die Ausdrücke prohistamenoi, hegumenoi und prohegumenoi, poimenes sind auch keine spezifischen Titel der unter ihnen begriffenen Männer, sondern sind lediglich Namen, die die betreffenden Leute durch Beschreibung ihrer Tätigkeit bezeichnen. Und noch auf ein Zweites, Spezielleres ist hinzuweisen: „bis ins endende zweite Jahrhundert hinein gehen die Spuren davon, dass man ein Bewusstsein davon hat, dass ἐπίσκοπος weniger Amtsname als Amtsbeschreibung ist“. Wenn I Petr 2 25 Christus als „Hirt und episkopos eurer Seelen“ bezeichnet wird, oder wenn I Clem 59 3 Gott als „Schöpfer und episkopos jeglichen Geistes“ gepriesen wird, dann kann an diesen Stellen nur die allgemeine Bedeutung des Wortes vorliegen. Wenn auch Ignatius noch schreibt, die durch seine Gefangennahme des Bischofs beraubte antiochenische Gemeinde werde allein Jesus Christus und die Liebe der Römer beaufsichtigen (ἐπισκοπήσει Rm 9 1), und wenn er den Vater Jesu Christi als den episkopos aller bezeichnet (Magn 3 1), dann ist ihm der allgemeine Sinn von Zeit- und Hauptwort noch geläufig. Natürlich ist episkopos sehr bald Titel geworden, aber es war ursprünglich keiner. Auf christlichem Boden hat sich die Entwicklung der anfänglichen Funktionsbezeichnung zum eigentlichen Amtstitel vollzogen, ein paralleler Vorgang wie der, durch den auf jüdischem und griechischem Gebiete aus der ursprünglichen allgemeinen Standesbezeichnung presbyteroi ein spezifischer Titel wurde. War aber episkopos anfänglich nur eine Funktionsbezeichnung, dann fällt jede etwa in

[1] 10 Inschriften, bei LEBAS-WADDINGTON, Inscriptions grecques et latines III, 1911, 1989, 1990, 2070e, 2298, 2308, 2309, 2310, 2412c, 2412 f.

Frage kommende Analogie mit gewissen Administrativ- oder Finanzbeamten griechischer Städte weg, dann sind die Episkopen ursprünglich nicht mehr und nicht weniger als „Aufseher" gewesen. Was sie beaufsichtigt haben, war keineswegs nur der Kultus oder das Finanzwesen der Gemeinde, sondern der Inhalt der episkopé muss viel weiter und umfassender gedacht werden. Wenn nun in den paulinischen Gemeinden des apostolischen Zeitalters Männer vorhanden waren, die „vorstanden, sich abmühten und ermahnten", dann ist die naheliegende Annahme die, dass die Episkopen des nachapostolischen Zeitalters dieselben Leute waren wie die „Vorsteher" in den allerersten Gemeinden: der oben vorläufig gezogene Schluss ist bestätigt. Die Tätigkeit der Episkopen war von vornherein nicht bloss die Beaufsichtigung von Kultus und Finanzen, sondern die Beaufsichtigung des Gemeindelebens überhaupt, Gottesdienst und Vermögensverwaltung mit eingeschlossen, und die Diakonen waren ihre jüngeren Gehilfen bei dieser Tätigkeit. Wenn öfters in den Quellen die Tätigkeit der Episkopen auf dem Gebiet von Kultus und Finanzwesen deutlicher zu erkennen ist als die des „Weidens", „Beaufsichtigens" in dem höheren Gebiet der Seelsorge, so liegt das daran, dass in Kultus, Finanzen, Armenpflege die Befugnisse der Episkopen leichter und fester zu umschreiben waren als in der Seelsorge, und daran, dass in der geistlichen Führung der Gemeinde die Episkopen von Anfang an die Lehrer und Propheten als Nebenbuhler neben sich hatten.

Wird jetzt die Frage nach dem Verhältnis der Presbyter und Episkopen noch einmal aufgeworfen, dann muss das Problem nach den voranstehenden Ausführungen dahin gelöst werden: diese beiden Namen sind von Haus aus Bezeichnungen für dieselbe Gruppe von angesehenen Leuten der älteren Gemeinden. Das spärliche Material, das vorliegt, nötigt nicht dazu, die Personen und die Funktionen der Episkopen und Presbyter von einander zu trennen. Was sich an Gründen für die Identifizierung dieser beiden Gruppen beibringen lässt, wurde zum Teil schon angeführt, was ausserdem sich noch sagen lässt, bestätigt das bereits gewonnene Ergebnis. Mögen im Folgenden, kurz zusammengefasst, die wichtigsten Gründe dargelegt werden, die für die Identität von Presbytern und Episkopen sprechen.

Schon oben stellte es sich als sehr wahrscheinlich heraus, dass Episkopen sowohl wie Presbyter auf dem Boden der heidenchristlichen Gemeinden dasselbe sind, wie die prohistamenoi der ältesten paulinischen Gemeinden, nur dass die ursprünglich freie Gruppe allmählich ein festes Kollegium geworden ist.

Was die Quellen als Funktionen der Episkopen und der Presby-

ter erkennen lassen, gestattet nicht, einen Unterschied zwischen den beiden Grössen zu machen. Die Episkopen sollen primär die leitende Stelle im Gottesdienst und in der Verwaltung des Gemeindevermögens haben: aber in I Petr und noch viel deutlicher im Polykarpbriefe ist vorausgesetzt, dass die Presbyter mit den Gemeindefinanzen zu tun haben, und in Jak erscheinen sie, und nicht die Episkopen, als die Liturgen der Gemeinde. Die Presbyter sollen von Haus aus die Seelsorge und die Disziplin ausgeübt haben: aber die Did lehrt, dass Seelsorge zu den Funktionen der Episkopen gehört, die episkopoi der Act sollen sich der Schwachen annehmen und die grausamen Wölfe, die Irrlehrer, von der Gemeinde abhalten. Die Tätigkeit des Weidens, die mehr einschliesst als Leitung des Gottesdienstes und Verwaltung des Gemeindevermögens, wird direkt oder indirekt, an einer Reihe von Stellen von den Episkopen, an einer andern von den Presbytern ausgesagt, vgl. I Petr 5_2, Act 20_{28}, I Clem 44_3, 54_2, 57_1 f., Herm sim IX 27_2, auch Ign Philad 2_1, Rm 9_1, Polyk an die Phil 6_1.

Ein weiterer sehr wichtiger Beweis für die Identität von Episkopen und Presbytern ist dies, dass die beiden Bezeichnungen durcheinander gehen: mit aller Deutlichkeit werden dieselben Leute das eine Mal als Presbyter, das andre Mal als Episkopen angesprochen. Dieser Tatbestand liegt in dem oben zusammengestellten Materiale sicher bei I Clem, Act 20, Herm vor. Die naturgemässe Deutung des Sprachgebrauches an den betreffenden Stellen ist die: Presbyter und Episkopen sind Synonyma. Und dazu stimmt auch, dass vor dem Aufkommen des monarchischen Episkopats niemals in den Quellen Presbyter und Episkopen irgend in einer solchen Zusammenstellung nebeneinander stehen, die dazu zwänge, in den beiden zwei verschiedene Gruppen zu erkennen.

Die Doppelbezeichnung derselben Männer, die das eine Mal Presbyter, das andre Mal Episkopen heissen, wird weniger befremden, wenn beachtet wird, dass Unklarheit der Bezeichnungen, Mangel an Präzision in der Titelgebung ein Charakteristikum der griechischen Terminologie, nicht nur der Kommunalverfassung, sondern auch des Vereinswesens war, und wenn weiter daran erinnert wird, dass auch in den jüdischen Diasporagemeinden die Leiter der Gemeinschaft die Doppelbezeichnung presbyteroi und archontes führten.

Kein Gegenargument ist endlich der Beobachtung zu entnehmen, dass die Diakonen, wo sie erwähnt werden, fast immer neben den Episkopen genannt werden (Phil, Did, I Clem, Herm). Die Beobachtung ist an sich richtig, aber sie lässt auch noch eine andre Erklärung zu als die: wenn Presbyter und Diakonen nicht nebeneinander gestellt

werden, dann sind die Presbyter etwas andres als die Episkopen. Dass die Nebeneinanderstellung von Episkopen und Diakonen die Regel gewesen ist, kommt daher, dass diese beide Bezeichnungen wesensverwandt sind. Beide deuten die Tätigkeit der durch sie bezeichneten Männer an: die Aufseher und die Diener, und darum haben sie für das Bewusstsein der Gemeinden von Anfang an zusammengehört. Man kann auch zur Entkräftung des eben erwähnten Einwandes darauf hinweisen, dass im Briefe des Polykarp an die Philipper Presbyter und Diakonen genannt werden, aber dies Gegenargument trägt nicht allzuweit, weil Polykarp in zu später Zeit schreibt, den monarchischen Episkopat voraussetzt, und weil daher, wie schon hervorgehoben, sein Sprachgebrauch für die ältere Zeit nicht mehr massgebend sein kann.

Aus all den angeführten Gründen empfiehlt es sich, an der Gleichung Presbyter = Episkopen festzuhalten. Man kann freilich schwanken, ob nicht in einzelnen Gemeinden presbyteroi als Amtsname den Kreis der Episkopen an Umfang noch etwas übertraf, insofern nämlich, als vielleicht hie und da die Episkopen und die Diakonen als presbyteroi bezeichnet wurden. Gewissheit lässt sich darüber nicht erlangen, und a parte potiori werden auch in diesen Gemeinden die episkopoi als die presbyteroi bezeichnet worden sein. Die Titulierung der Amtsträger in den Gemeinden der zweiten und dritten Generation — das mag nochmals hervorgehoben werden — ist noch keine scharf umrissene: in einigen Gemeinden kann auch im nachapostolischen Zeitalter die alte Bezeichnung prohistamenoi festgehalten worden sein, in andern nannte man denselben Kreis vielleicht hegumenoi[1], in andern poimenes, in andern presbyteroi, in andern episkopoi.

Im Vorhergehenden wurden die Verfassungsverhältnisse dargestellt, die die ältere Schicht der Quellen erkennen lässt, jene Dokumente nämlich, die noch nicht den monarchischen Episkopat voraussetzen. Es müssen nun die Quellen angegangen werden, die über das Aufkommen und die Ausgestaltung des monarchischen Episkopats innerhalb der Grenzen des nachapostolischen Zeitalters belehren. Die wichtigsten darunter sind die Pastoralbriefe und die Ignatianen. Die beiden Briefgruppen gewähren fast ausschliesslich Einblick nur in asiatische Verhältnisse. Und auch die in zweiter Linie stehenden Quellen, die mit grosser Vorsicht heranzuziehende Johannesapokalypse und der 3. Johannesbrief sind aus asiatischen Gemeinden hervorgegangen.

Von den beiden Hauptquellen, den Pastoralbriefen und der Ig-

[1] Trotz des S. 168 f., 181 f., 185 Ausgeführten ist hegumenoi auch für die Amtsträger, mit Ausschluss der Pneumatiker, eine mögliche Bezeichnung.

natiusliteratur, sind die Past die älteren und zeigen auch, gegen die Ignatianen gehalten, die unentwickelteren Zustände. Darum muss mit ihnen angefangen werden. Die Frage, ob in den um die Jahrhundertwende in Asien entstandenen Past echte Paulusfragmente mit verarbeitet sind, ist hier gleichgültig: die in Betracht kommenden Weisungen über die Kirchenordnung gehören sicher nicht zum echt paulinischen Gut.

Bei Darlegung der Verfassungsverhältnisse, die die Pastoralbriefe voraussetzen, ist mit den klareren Aufschlüssen der Briefe über die Presbyter zu beginnen, um dann die schwerere Frage nach dem Episkopate und seinem Verhältnis zum Presbyteramte vorzunehmen.

Die Past setzen in den Gemeinden ein festumgrenztes Presbyterkolleg voraus. Von andern indirekten Beobachtungen abgesehen, wird diese Tatsache durch den Hinweis auf zwei Stellen unmittelbar klar. I Tim 4 14 wird der Ausdruck presbyterion angewandt. Es ist die älteste Stelle, wo diese Bezeichnung, die ein festes Corpus von presbyteroi voraussetzt, für das Amtsträgerkollegium der christlichen Gemeinde gebraucht wird. In das Presbyterium der Gemeinde wird man nach I Tim 5 22 (und das ist die zweite Stelle, auf die hinzuweisen ist) aufgenommen durch die Handauflegung. Was immer der Sinn des Aktes ist[1], auf jeden Fall ist es eine feierliche und förmliche Einführungszeremonie, die den Betreffenden in einen Kreis stellt, dem er vorher nicht angehörte.

Ueber die Funktionen der Presbyter teilen die Past wenig mit. Die Grundstelle, von der auszugehen ist, steht I Tim 5 17 f.: Die Presbyter, die sich als Vorsteher tüchtig bewiesen haben, soll man zwiefacher Ehre wert achten, namentlich die, welche mit Wort und Lehre arbeiten. Denn die Schrift sagt: dem Ochsen, der drischt, sollst du das Maul nicht stopfen, und: der Arbeiter ist seines Lohnes wert. — Sache des Presbyters, und zwar seine eigentliche Tätigkeit, ist nach diesen Worten das Vorstehen. Dies erinnert augenblicklich an die Vorsteher, die prohistamenoi, der alten paulinischen Gemeinden. Leitung der äussern Angelegenheiten der Gemeinde und Seelsorge traf bei ihnen zusammen. Oben wurde auch bereits nachgewiesen, dass die Presbyter der schon behandelten Quellenstellen gradlinige Fortsetzung der paulinischen prohistamenoi seien. Umsoweniger liegt eine Veranlassung vor, hier, wo von vorstehenden Presbytern gesprochen wird, unter dem „Vorstehen“ sich etwas anderes zu denken als was nach den bisher geführten Untersuchungen als die Tätigkeit der Vorsteher und Presbyter erkannt wurde: die Leitung der Gemeinde in der Finanzverwaltung, im Kultus, desgleichen auch das Weiden, die Seelsorge.

[1] Vgl. darüber noch unten S. 199.

Zum Vorstehen, ihrer eigentlichen Tätigkeit, ist aber den Presbytern oder doch einem Teil davon eine weitere Funktion zugefallen. Zwiefacher Ehre sollen alle Presbyter, die gut vorgestanden haben, für wert geachtet werden, namentlich die, die mit Wort und Lehre arbeiten. Die Fassung dieser Forderung zeigt auf den ersten Blick, dass Wort und Lehre, λόγος καὶ διδασκαλία, nicht zu der ursprünglichen Tätigkeit der Presbyter gehören. Es sind nicht alle Presbyter, die sich darauf verstehen. Wer sich von ihnen aber in Wort und Lehre abmüht, der vor allem soll wert gehalten werden. Was unter Wort und Lehre zu verstehen ist, kann nicht zweifelhaft sein, es ist die öffentliche Verkündigung in der Gemeindeversammlung, das Mahnen und Lehren dort, die Funktion der Propheten und Lehrer, die ja auch die Did den Episkopen und Diakonen als eine neue Tätigkeit zuerkennt. Das allmähliche Zurücktreten der Lehrer und Propheten, ihre Entartung hat die lehrenden Amtsträger zu einer sehr nützlichen Institution innerhalb der Gemeinde gemacht.

Für diejenigen Presbyter, die ihr Vorsteheramt gut geführt haben, verlangt I Tim doppelte Ehre, besonders eben, wenn sie sich auch in Wort und Lehre bewährt haben. Begründet wird die Forderung mit zwei Zitaten: dem dreschenden Ochsen darf man das Maul nicht verbinden, und: der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Die Form dieser Begründung, namentlich das erste Zitat, zeigt, dass unter „der Ehre", die hier gefordert wird, sicher auch eine materielle Entschädigung für die würdigen Amtsträger zu verstehen ist. Natürlich soll ihnen Ehrfurcht und Hochachtung, im eigentlichen Sinne, für die Mühe, die sie auf sich genommen haben, gezollt werden. Aber es ist nur billig, wenn ihnen für aufgewandte Arbeit und Zeit auch eine Entschädigung gewährt wird. Welcher Art sie war, in welcher Form sie geboten wurde, lässt die Stelle nicht erkennen. Nur soviel ist sicher: es kann bloss eine ganz freie Art von Entlohnung gemeint sein, ein fester Gehalt ist ausgeschlossen.

Die würdigen Presbyter sollen geehrt werden, gegen die Unwürdigen wird ein vorsichtiges Disziplinarverfahren angeordnet. I Tim 5 19 f. fährt fort: Gegen einen Presbyter nimm keine Klage an, es sei denn, dass zwei oder drei Zeugen gegen ihn auftreten. Die sich vergehen, weise in Gegenwart aller zurecht, damit auch die übrigen Furcht bekommen. — Die Vergehen, um die es sich hier handelt, sind natürlich keineswegs bloss solche, die mit der Amtsführung in engem Zusammenhange stehen, sondern begreifen ganz allgemein jede Art von Verschuldung unter sich, der ein Presbyter sich teilhaftig macht. Das wahrscheinlich auch sonst in den Christengemeinden geübte Verfah-

ren, nur auf Aussagen von mindestens zwei Zeugen hin gegen ein Glied der Gemeinde einzuschreiten, soll grade den Amtsträgern gegenüber streng eingehalten werden. Untersuchung und Disziplinierung soll „vor allen", d. h. vor allen Presbytern, erfolgen, damit auch die übrigen (Presbyter) Furcht bekommen, und so veranlasst werden, ihren Wandel überhaupt und ihre Amtsführung im besonderen würdig einzurichten.

Ueber die Wahl der Presbyter wird nichts gesagt. Es ist nicht zu erkennen, welcher Anteil bei Neuaufstellung eines Presbyters der Gemeinde und welcher den Mitgliedern des Presbyteriums zukommt. Nur von einem Einführungsbrauche, der schon erwähnten Handauflegung, hören wir. Timotheus wird (I Tim 5 22) ermahnt: lege keinem so schnell die Hände auf, und mache nicht gemeinsame Sache mit fremden Sünden. Der Ursprung der Handauflegung ist wahrscheinlich jüdisch. Klar ist der Sinn, der mit ihr verbunden wird. Den Presbytern soll damit die besondere Fähigkeit, ihr Amt recht auszuüben, übertragen werden. Es ist auch kaum daran zu zweifeln, dass mit der Handauflegung Vorstellungen von Mitteilung pneumatischer Begabung verbunden waren. Die Fähigkeit, das Amt zu führen, wird (nach dogmatischer Theorie) auf Uebertragung von Geistesbesitz gegründet, deren Vermittler hier der apostolische Delegierte Timotheus ist[1]. Die Amtseinführung der Presbyter soll mit Vorsicht und ja nicht übereilt erfolgen: wer mitwirkt, dass ein Unwürdiger ins Amt kommt, macht sich seiner Sünden mit schuldig.

Was ausser I Tim 5 17—22 sonst noch in den Past über die Presbyter gesagt wird, ist sehr wenig. Tit 1 5 f. werden die Qualitäten aufgezählt, die zum Presbyter würdig machen: Um deswillen habe ich dich in Kreta zurückgelassen, dass du, was noch fehlt, vollends richtig machest und in jeder Stadt Presbyter bestellest, wie ich dir es angewiesen habe: wenn einer ohne Klage ist, Eines Weibes Mann, gläubige Kinder hat, denen man nicht leichtsinniges oder unbotmässiges Leben vorwerfen kann. — Was hier über die für den Amtsträger nötigen Eigenschaften zu erfahren ist, ist sehr wenig. Es kommt darauf hinaus, dass er ein bürgerlich unbescholtener Mann sein soll, dem man nichts vorwerfen kann, und der ein ordentliches Hauswesen hat. Die reichhaltigere Reihe von Eigenschaften, die in den gleich folgenden vv 7—9 geboten wird, ist nicht ohne weiteres zu verwenden. Die Qualitäten, die dort gefordert werden, gelten nach dem ausdrücklichen Wortlaut

[1] Parallelstellen zu der Ordination durch Handauflegung stehen in Act, vgl. 6 6 und 13 3, vgl. aber auch noch die nachher zu erwähnenden Stellen I Tim 4 14, II Tim 1 6.

der Stelle zunächst bloss für den Bischof. Zu beachten ist bei Tit 1 5 ff. nur noch die Forderung, es sollten in jeder Stadt (κατὰ πόλιν) Presbyter aufgestellt werden. Bestellte Amtsträger gehören zum Wesen der Gemeinde, Durchführung der Verfassung ist unbedingt anzustreben.

Das sind die Aufschlüsse, die die Past über die Presbyter und ihr Amt geben. I Tim 5 1, wo auch die Bezeichnung presbyteros fällt, darf nicht mehr herangezogen werden. Der Ausdruck bedeutet an dieser Stelle nicht den „Presbyter", sondern einfach den „alten Mann" in der Gemeinde, hat also denselben weiten Sinn, wie er auch an andern Stellen zu erkennen war.

Wesentlich schwerer als die bisher behandelten Fragen nach den Presbytern der Past ist die weitere nach der Art und den Befugnissen der Bischöfe und ihrem Verhältnis zu den Presbytern. An zwei Stellen der Briefe wird der Bischof direkt erwähnt. I Tim 3 1 ff. heisst es: wer nach einem Bischofsamte trachtet, begehrt ein gutes Werk. So soll nun der Bischof sein ohne Tadel, Eines Weibes Mann, nüchtern, mässig, sittig, gastfrei, lehrsam, kein Trinker, kein Schläger, sondern sanft, nicht streitsam, nicht geldgeizig, seinem eigenen Hause wohl vorstehend, die Kinder in Gehorsam haltend mit aller Ehrbarkeit, — wenn einer seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiss, wie mag er für die Gemeinde Gottes sorgen? — kein Neugetaufter, damit er nicht in Aufgeblasenheit dem Gerichte des Teufels anheimfalle. Er muss aber auch ein gutes Zeugnis haben von denen draussen, auf dass er nicht falle in Schimpf und Strick des Teufels. — Aehnlich dieser Stelle ist der Bischofsspiegel, der Tit 1 7–9 aufgestellt wird. Dort wird zur Begründung der Forderung, nur würdige Leute als Presbyter aufzustellen, gesagt: denn der Bischof muss unbescholten sein, als Haushalter Gottes, nicht eigenmächtig, nicht jähzornig, kein Trinker, kein Schläger, kein Wucherer, sondern gastfrei, dem Guten zugetan, sittsam, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem lehrgemässen Wort, damit er imstande sei, in der gesunden Lehre ebensowohl zu ermahnen, als auch die Widersprechenden zu überführen. — Sieht man in diesen beiden Reihen von den Eigenschaften ab, die einfach nur ein ehrbares, anständiges Verhalten vom Bischof verlangen, und die in ihrer Allgemeinheit keine Anschauung von den besonderen Obliegenheiten des Episkopats verschaffen, so ergeben die übrigbleibenden Qualitäten ein Bild von der Tätigkeit der Bischöfe, das sich in einer Anzahl von Zügen mit dem deckt, was bereits die älteren Dokumente über die Befugnisse der Presbyter-Episkopen sagten: Leitung der Gemeinde, Aufsicht über die Gemeindeglieder, Verwaltung der gemeinsamen Geldangelegenheiten, auch Repräsentation der Gemeinde durch gastliche Auf-

nahme zureisender Brüder wird von den Past den Bischöfen zugeschoben. Weil der Bischof diese Pflichten hat, weil er vorstehen, weil er für die Gemeinde Gottes sorgen soll, deswegen soll er uneigennützig, nicht habsüchtig, milde, gerecht, nicht zornig und herrisch, gastfreundlich sein. Aber die Reihe der Funktionen des Bischofs ist mit den angedeuteten Tätigkeiten noch nicht erschöpft. Die beiden Reihen verlangen, der Bischof solle lehrhaft sein, er muss selber die rechte Lehre besitzen, aber auch fähig sein, sie andern mitzuteilen und Gegner der wahren Lehre zu überführen. Das ist eine Forderung, die über die Qualitäten hinausgeht, welche der rechte Presbyter aufweisen soll: bei diesem ist es nur löblich und der Anerkennung wert, wenn er sich in Wort und Lehre abmüht, vom Bischof aber wird die Lehrfähigkeit verlangt.

Schon diese Beobachtung führt dazu, die in den bisher behandelten Dokumenten nachzuweisende Identität von Episkopen und Presbytern für die Past aufzugeben. Aber das Auseinanderfallen dieser beiden Gruppen tritt noch viel deutlicher hervor, wenn sich zeigen lässt, dass die Past in der jetzt vorliegenden Form bereits den Einen Bischof an der Spitze der Gemeinde voraussetzen. Der Beweis für diese Tatsache lässt sich freilich nicht bis zur Evidenz führen, aber sehr wahrscheinlich lässt sie sich machen.

Die eine Beobachtung, auf die sich die eben versuchte Behauptung stützen lässt, ist die, dass an den beiden Stellen der Past, wo vom Bischof gesprochen wird, die Bezeichnung ἐπίσκοπος im Singular steht: δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι κτλ. (I Tim 3 2), δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι κτλ. (Tit 1 7). Die Erklärung, dass in der Anwendung des Singulars bloss eine rhetorische Figur, eine individualisierende Redeweise vorliege, kann versucht werden. Aber wenn es sich zeigt, dass an andern Stellen von Presbytern, Diakonen, Witwen im Plural gesprochen wird[1], dass weiter eine genaue Parallele zu dieser individualisierenden Redeweise aus keiner andern Stelle der Past gebracht werden kann, dann wird es doch als die naturgemässere Erklärung zu gelten haben: der Singular steht da, weil der Verfasser nur Einen Bischof in der Gemeinde vor Augen hat.

Noch schwerer wiegt eine andre Ueberlegung. Als was soll man sich die Adressaten der Briefe, den Timotheus und den Titus, vorstellen? Sind sie Typen der Lehrer und Evangelisten aus der ältern Zeit? Man kann wohl einige Züge der Briefe auf jene Stände der alten Zeit beziehen, aber wenn man alle auf sie deuten will, dann erhält man ein

[1] Vgl. I Tim 5 17. 3 8 ff. (der Plural an dieser Stelle ist besonders zu beachten gegenüber dem Singular 3 1 ff.). 5 3 ff.

Bild, das sich mit nichts deckt, was sonst aus den Quellen zu erfahren ist. Es ist sicher, dass die Entwicklung dieser und andrer Stände, die der urchristliche Enthusiasmus hervorgebracht hatte, eine rückläufige war, dass sie aus ursprünglich stärkeren Stellungen zurückgedrängt wurden, dass in den geordneten Gemeinden ihre Funktionen von dem Gemeindeamte übernommen wurden, und nun soll ihnen — Ende des 1., Anfang des 2. Jahrh. — in schweren Zeitläuften eine unerhörte Machtfülle in den Gemeinden eingeräumt werden? Denn der Mann, dem die Rechte und Befugnisse zugestanden werden, wie sie die Adressaten der Past besitzen, ist sehr mächtig in der Gemeinde. Er ist der Mahner und Warner des ganzen Kreises, er achtet auf den Lebenswandel der Stände und Einzelpersonen, er weiht die Amtsträger durch Handauflegung, er wacht über die reine Lehre, er erbaut die Gemeinde mit seinem Worte, er leitet den Gottesdienst, er bekämpft die Häretiker, wehrt sie von der Gemeinde ab, schliesst die eingedrungenen wieder aus, übt die Kirchenzucht, weist öffentlich in der Gemeinde die Missetäter zurecht, nimmt sogar über die Presbyter Anklagen entgegen und richtet die Aeltesten — kurz über jeden Stand und jedes Amt und jede Einzelperson der Gemeinde wacht er, sorgt für sie, richtet sie. Wenn man die Past für ein Literaturdenkmal des nachapostolischen Zeitalters hält, und in den Adressaten keine wirklichen apostolischen Delegierten, keine Paulusschüler sieht, dann muss man doch fragen: was soll es heissen, dass den Adressaten der Briefe diese ausserordentliche Machtvollkommenheit eingeräumt wird? Und die Antwort wird lauten: das Programm der werdenden Bischofskirche kündet sich in all' diesen Zügen an. Männer mit solchen Befugnissen waren in den Gemeinden nötig bei der kritischen Zeitlage, die die Past voraussetzen. Die Bischöfe in den Gemeinden haben die Funktionen, die den Adressaten der Past der Einzelgemeinde gegenüber gegeben sind, zu übernehmen. Natürlich geht es nicht an, alle Mandate, die die beiden Briefempfänger bekommen, Zug für Zug auf bischöfliche Befugnisse zu deuten, aber das macht nichts aus. Bei der Herausarbeitung der Gemeindeordnung, wie sie den Past vorschwebt, hat noch eine andre Theorie mitgespielt, und das war die, die Gemeindeverfassung an das apostolische Zeitalter, an die Person eines Apostels anzuknüpfen. Aus diesem Bestreben, das auch schon an andern Stellen der spätern Literatur festzustellen war, sind Vorschriften, wie die Tit 1 5 gegeben, zu erklären[1]. Wird zugegeben, dass in den Adressaten der Briefe Träger des Gemeindeamtes, Bischöfe, zu erkennen sind, dann ist es weiter klar, dass es sich um den Einen Bischof handelt. Die Fülle von Rechte-

[1] ... ἵνα ... καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.

und Befugnissen, die in den Past auf die eine Person des Timotheus und Titus gehäuft wird, lässt keine Konkurrenz zu. Wer all das ordnen und versorgen darf, was den Adressaten der Past obliegt, der hat keinen Kreis von ihm Gleichstehenden neben sich. Mit der Vermutung, dass in den Past der monarchische Episkopat sich ankündet, stimmt auch folgende mehr untergeordnete Beobachtung gut zusammen: während das Verhältnis des Bischofs zu allen Ständen der Gemeinde indirekt besprochen und geregelt wird, ist von seiner Stellung zu etwa vorhandenen Mitbischöfen derselben Gemeinde mit keinem Worte die Rede[1].

Wenn es richtig ist, dass die Adressaten der Briefe Typen der monarchischen Bischöfe sind, wenn sich in den Befugnissen, die ihnen zugesprochen werden, die neue Stellung widerspiegelt, die der Eine Bischof in der Gemeinde einnimmt oder doch einnehmen soll, dann geben die Briefe eine wesentlich erweitertere Anschauung von den Rechten des Bischofs innerhalb der Gemeinde, als es die kurzen Stellen I Tim 3 1 ff. und Tit 1 5 ff. getan haben. Das ganze Gemeindeleben in allen seinen Aeusserungen wird nach den Past unter die Kontrolle des Bischofs gestellt, Timotheus und Titus haben ihr Auge und ihre Hand auf allem, was in der Gemeinde geschieht. In erster Linie aber tritt die Bedeutung des Bischofs als des Abwehrers der Irrlehre entgegen. Das Auftreten der Irrlehrer ist, wie auch die Past zeigen, ein sehr wichtiger Faktor in der Entwicklung der Gemeindeverfassung gewesen. Auf die besondere Art der Häretiker in den Past braucht an dieser Stelle nicht näher eingegangen zu werden. Die äusseren Formen, unter denen die Irrlehre an die Gemeinde herangebracht wird, sind dieselben, die sich auch in andern Quellen nachweisen lassen. Das Konventikel ist der Sitz des Häretikers. In die Häuser schleichen sich die Ketzer ein, törichte, von Sünden beschwerte Weiblein, die von allerlei Begierden umgetrieben werden, die allezeit lernen wollen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, nehmen sie gefangen (II Tim 3 6 f.). Mit Disputationen und überlegenen Redner-

[1] Der oben vorgenommenen Scheidung der Presbyter und Episkopen in den Past, sowie der Annahme, dass in den Briefen bereits monarchischer Episkopat vorliege, kann als einziges schweres Gegenargument die Verknüpfung von Tit 1 7 mit 1 5 f. entgegengehalten werden, wo die Forderung, unbescholtene Männer als Presbyter einzusetzen, mit dem Hinweis begründet wird: δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι κτλ. Auf den ersten Blick scheint hier die Identität von Presbytern und Episkopen — also der alte Zustand — vorausgesetzt zu sein. Aber die oben angestellten Ueberlegungen, die zur Annahme des monarchischen Episkopats führen, sind doch so stark, dass sie zu einer ihnen nicht widersprechenden Auslegung von Tit 1 5 ff. zwingen. Eine solche ist möglich. Vgl. gleich im Folgenden S. 204.

künsten treten sie auf und beschwatzen die Seelen (I Tim 4 7, 6 4 II Tim 2 14 ff., 23 Tit 1 10, 3 9). In der noch strukturlosen Gemeinde, in den kleineren Kreisen und Versammlungen, die sich der Kontrolle entziehen, finden sie, die mit dem Anspruch von Pneumatikern auftreten, den geeigneten Boden für ihre Tätigkeit. Das Gegengewicht gegen die Bestrebungen der Ketzer wird hergestellt durch die geordnete Gemeindeverfassung. Wenn die Amtsträger selber lehren oder doch das Recht haben, über die Lehre zu wachen, dann können sie die Seelen der Gläubigen schützen, und wenn die ganze Gemeindeverfassung in der Person des einen Bischofs zentralisiert ist und in ihm gipfelt, dann ist für die Erhaltung der wahren Lehre die beste Bürgschaft gegeben, weil dann gegen das gefährliche Auseinanderfallen der Gemeinde das beste Gegengewicht geschaffen wird.

Ueber die wichtige Frage nach der Bestellung und Wahl des Bischofs kann aus den Angaben der Past wenig erschlossen werden. Der Bischof gehört natürlich ins Presbyterkolleg, er ist aus ihm hervorgegangen. Die Männer, die im Presbyterium sitzen, sind die Kandidaten für den Episkopat. Deswegen können Tit 1 5 ff. die Anforderungen, die an den rechten Presbyter zu stellen sind, mit dem Hinweis auf die Qualitäten begründet werden, die der Bischof besitzen muss. Das Presbyterkolleg gipfelt in dem Bischof. Wie dieser aber gewählt wird, wie sich das Wahlrecht zwischen Presbyterium und Gemeinde verteilt, darüber ist aus den Past nichts zu erfahren.

Der eigentliche Akt der Amtseinführung scheint dem der Presbytereinführung analog gewesen zu sein. Wie die Presbyter feierlich durch Handauflegung seitens des Bischofs eingesetzt wurden (I Tim 5 22), wird I Tim 4 14 entsprechend ausgesagt: Achte die Gabe in dir nicht gering, die dir gegeben ward durch Weissagung *mit Handauflegung des Presbyteriums*. Sind die Adressaten der Briefe Typen der Gemeindebischöfe, so ist diese Angabe auf die Amtseinführung des Bischofs zu beziehen. Vor der versammelten Gemeinde legen die Presbyter dem neuen Bischof die Hand auf, und dabei strömt die besondere Geistesbegabung, deren er für sein Amt bedarf, in ihn ein. Beim Bischof wird wie bei den Presbytern an der Vorstellung charismatischer Begabung festgehalten. Der Geist rüstet auch nicht nur den Bischof mit dem ihm nötigen Charisma aus, sondern er wirkt bei der Wahl selbst mit. Durch Weissagung, durch den Mund von Propheten zeigt er den geeigneten Mann an, ein Vorgang, zu dem auch I Tim 1 18 Belegstelle ist.

Neben den Bischof und die Presbyter treten als Gemeindebeamten die Diakonen. Sie werden nur an einer Stelle der Past erwähnt,

mlich I Tim 3 8–13. Die Vorschrift, wie die Diakonen sein sollten, rd direkt angeschlossen an die Weisung, was für Eigenschaften der chte Bischof haben müsse. Bischof und Diakon erscheinen demnach i dieser Stelle, wie auch sonst gewöhnlich, in enger Verbindung. Die ue Entwicklung, die zum Episkopate des Einen führte, hat die Dia- nen zum Bischof, nicht zu den Presbytern gestellt, wie ausser I Tim ch die Ignatiusbriefe zeigen. Die Diakonen sind demnach die Ge- lfen des Bischofs, sie unterstützen ihn in den Funktionen, die ihm liegen. Einen genaueren Einblick in die besonderen Pflichten der iakonen gibt die Stelle nicht. Sie ist, wie die Anweisungen über Bi- hof und Presbyter, sehr allgemein gehalten: Die Diakonen sollen enso (nämlich wie die Bischöfe) ehrbar sein, nicht doppelzüngig, cht Weinsäufer, nicht Wucherer, das Geheimnis des Glaubens in einem Gewissen festhaltend. Und zwar sollen sie sich zuerst prüfen ssen, und dann, wenn sie ohne Tadel sind, die Diakonie übernehmen. ie Frauen (der Diakonen) ebenso: ehrbar, nicht verläumderisch, chtern, zuverlässig in allem. Die Diakonen sollen Männer Einer au sein, ihren Kindern und eignen Häusern wohl vorstehend. Denn e die Diakonie recht getan, erwerben sich eine schöne Stufe und osse Zuversicht im Glauben an Christus Jesus[1].

Die Erkenntnis, dass die Past bereits für den monarchischen Epi- opat kämpfen, ist ohne Zweifel nicht ganz sicher. Bei der Wichtig- it, die die Frage nach der Gemeindeorganisation der Past für die eschichte der Gemeindeverfassung überhaupt hat, wird es sehr er- inscht sein, wenn sich auch in andern Dokumenten vorignatianischen rsprungs Spuren der gleichen Entwicklung nachweisen lassen. Solche rallelen sind noch in zwei weiteren Quellen zu erkennen: in der Jo- nnesapokalypse und im III Johannesbrief. Freilich kann ch bei ihnen die Sache nur mehr oder minder wahrscheinlich, nicht er sicher gemacht werden. Die beiden Dokumente stehen einander Ursprunge zeitlich und örtlich nahe: aus dem Kreis der kleinasia- chen Christengemeinschaft sind sie hervorgegangen, die Jahrhun- rtwende etwa ist die Entstehungszeit beider. Die Spuren, die darauf deuten, dass in den Gemeinden ihres Kreises sich der Episkopat des nen bereits emporringt, sind diese:

In III Joh wird von Brüdern geredet, christlichen Wanderpre-

[1] ... βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ Χριστῷ Ἰησοῦ. Gemeint ist unter βαθμός die angesehene Stellung in der Gemeinde (nicht die Anwartschaft auf die Bischofsstelle, denn der Bischof wird der Zahl der Presbyter genommen), unter παρρησία das freimütige sichere Waren.

digern, die ausgezogen sind um des Namens willen, ohne etwas von Heiden anzunehmen. Christliche Pflicht ist es, diese Leute auf ihrem Wanderzuge gastfreundlich aufzunehmen. Wer das tut, der hilft der Wahrheit, und Gajus, der Adressat des Briefes, wird von dem Presbyter gelobt, weil er diese Wanderpropheten freundlich und Gottes würdig aufgenommen und wieder auf den Weg gebracht hat (vgl. III Joh 2—8). Dann heisst es weiter: Ich habe der Gemeinde etwas geschrieben, aber Diotrephes, der so gerne den Ersten unter ihnen spielt (ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης), nimmt uns nicht an. Darum, wenn ich komme, will ich ihm der Werke gedenken, die er tut, indem er uns mit bösen Worten verdächtigt, und daran nicht genug, die Brüder selbst nicht annimmt und noch die, die es tun wollen, verhindert und aus der Gemeinde ausstösst (vv 9 f.). — Eine merkwürdige Situation, die hier vorausgesetzt ist. Von Ephesus, oder wo sonst der Presbyter sitzt, gehen Wanderprediger aus, gedeckt durch die Autorität, die ihr aufopferungsvolles Tun ihnen verleiht, und durch das nicht geringe Ansehen des Presbyters, der hinter ihnen steht und sie empfiehlt. Aber in einer bestimmten Gemeinde — sie wird nicht mit Namen genannt, ist aber dieselbe, in der Gajus und der v 12 erwähnte Demetrius wohnen — nützt ihnen ihr Ansehen und die Empfehlung des Alten nichts. Diotrephes, der sich auf den Ersten herausspielt, nimmt sie nicht auf, diejenigen aus der Gemeinde, die diese Wanderprediger aufnehmen wollen, verhindert er daran, und tun sie es doch, so schliesst er sie aus der Gemeinde aus. Einen Brief, den der Presbyter geschrieben hat, hat Diotrephes zu den Akten gelegt, er bringt ihn nicht zur Kenntnis der Gemeinde. Wer ist nun dieser Diotrephes? Es ist mehr als bloss eine ansprechende Vermutung, dass dieser Mann der Gemeindeleiter, ein monarchischer Bischof, ist. Diotrephes muss innerhalb seiner Gemeinde eine feste amtliche Stellung haben, denn er verbietet den Gemeindegliedern, dies und das zu tun, er schliesst die Ungehorsamen aus der Gemeinde aus. Der Presbyter versucht nicht, die Stellung, die der Mann einnimmt, grundsätzlich anzugreifen, nur die Art, wie er sein Amt führt, tadelt er heftig. Dabei zeigt sich keine Spur davon, dass neben Diotrephes noch irgendwelche Amtsgenossen stehen, die durch Stillschweigen das gleiche Unrecht auf sich laden, oder deren Einfluss gegen den des Diotrephes aufgeboten werden könnte. Ausdrücklich wird von Diotrephes gesagt, er sei φιλοπρωτεύων, d. h. nicht derjenige, der nach der ersten Stelle trachtet, sondern derjenige, der die erste Stelle inne hat und im Bewusstsein seines Primats sich brüstet, ihn ausnützt. Seine Stellung ist so fest, dass der Presbyter gegen den Willen des Diotrephes schriftlich mit der Gemeinde gar nicht in Ver-

ung treten kann. Der briefliche Verkehr von aussen her und nach
en hin geht durch seine Hände. Grade diese Vermittlung des Ver-
s mit andern Kreisen fällt sicher in die Reihe der bischöflichen
gnisse. Ein nicht gleichgültiger Fingerzeig ist auch die Aeusse-
des Briefes, Diotrephes nehme w e d e r s e l b s t jene Brüder auf
gestatte er, dass andre sie aufnähmen. Nach dieser Stelle legt
die Auffassung nahe, dass Diotrephes voran verpflichtet gewesen
, die von aussen her zureisenden Brüder aufzunehmen. Gast-
ıdschaft zu üben, ist aber, wie schon andre Beobachtungen gezeigt
n, grade eine bischöfliche Pflicht.

Alle diese Ueberlegungen machen es wahrscheinlich, dass in Dio-
ıes der Bischof einer asiatischen Gemeinde zu erkennen ist. Einen
ıd aufzufinden, warum sich der Mann so feindlich gegen die wan-
den Brüder und gegen den sie schützenden Presbyter stellt, ist
t zu schwer. Die wandernden Brüder, die „um des Namens willen"
erziehen, kommen von aussen her in die Gemeinde, wollen als
ımatiker ehrenvoll aufgenommen sein und wollen, wenn auch nur
bergehend, in der Gemeinde wirken, sie erbauen, sich von ihrem
ande überzeugen. Die wandernden Pneumatiker aber waren zu
r Zeit schon recht verdächtig geworden. Mit dem Ansehen des
lernden Lehrers oder Propheten deckte sich der Häretiker. Und
ı auch nicht diese äusserste Gefahr vorlag, so war das Wander-
igertum auf jeden Fall ein Element der Unruhe. Die sich konso-
rende Gemeinde mit dem Amt an der Spitze konnte es nicht er-
n, dass die Wanderprediger von aussen her in die Gemeinde zu-
en und in ihr mit den höchsten Ansprüchen, zu denen Geistesbe-
las Recht gab, auftraten. Der werdende Episkopat stellte sich
n dies Pneumatikertum und duldete es entweder überhaupt nicht
r Gemeinde oder verlangte doch die Kontrolle darüber. Die Wan-
rediger schroff abzuweisen, scheint die Praxis des Diotrephes ge-
n zu sein: schlimme Erfahrungen mögen ihn zu seiner ablehnen-
Haltung getrieben haben. Seine Gemeinde scheint im Ganzen mit
einverstanden gewesen zu sein.

Aus denselben Kreisen wie III Joh ist die A p o k a l y p s e hervor-
ngen. Auch sie zeigt, aber freilich mit bedeutend geringerer Wahr-
inlichkeit, dass in den Gemeinden, an die sie geht, der monarchi-
Episkopat besteht. Die Spur, die auf diese Tatsache führt, findet
in den sieben Sendschreiben, die cc 2 und 3 füllen. Nachdem
n 1 20 die sieben Sterne, die der Christus der Vision auf seiner
ıten hält, als die Engel der sieben Gemeinden gedeutet waren, be-
t jedes der sieben Sendschreiben mit der nämlichen Einführungs-

formel: Und dem Engel der Gemeinde (τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας) [illegible] [Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea] schreibe (2 1. 8. 12. 18. 3 1. 7. 14). Wer ist der angelos der jeweils angeredeten Gemeinde? Zwei Deutungen sind möglich. Er ist entweder ein wirklicher Engel, der Schutzengel, Genius der Gemeinde, eine Auffassung, die aber an einer bedeutenden Schwierigkeit leidet: sollte wirklich der Christus der Vision, ein Geisteswesen, andern pneumatischen Wesen durch einen Menschen, durch Briefe, seinen Tadel und seine Mahnung kundtun[1]? Die andre Deutung ist die: der angelos der einzelnen Gemeinde ist ein Mensch innerhalb der betreffenden ekklesia. Dann muss es aber eine hervorragende, verantwortliche, einzig dastehende Persönlichkeit in der Gemeinde sein, denn die einzelnen angeloi werden gelobt und getadelt für die Zustände, die in den Gemeinden herrschen, und sie haben, wie die Zuschrift an sie beweist (τῷ ἀγγέλῳ), keine neben ihnen stehenden Genossen. Sind die angeloi der einzelnen Gemeinden Menschen, dann müssen es die Bischöfe sein. Wenn der monarchische Episkopat in den Gemeinden bereits bestand, dann waren die Bischöfe selbstverständlich die kompetenten Personen, Briefe, prophetische Botschaft enthaltend, entgegenzunehmen. Es ist im Inhalte der sieben Sendschreiben nichts vorhanden, was positiv dieser Deutung von angelos widerspräche, wenn schon anzuerkennen ist, dass eine Reihe von Aussagen nicht direkt an den Bischof, sondern unter der Adresse des Bischofs an die Gesamtgemeinde geht. Darum steht auch am Ende jedes Schreibens: wer ein Ohr hat, der soll hören, was der Geist den Gemeinden (nicht den angeloi) sagt (2 7. 11. 17. 29. 3 6. 13. 22). Eine starke positive Stütze für die Deutung der Gemeindeangeloi auf die Bischöfe wäre es, wenn 2 20 zu lesen wäre: dein Weib Jesabel. Ein Engel kann kein irdisches Weib zur Gattin haben, sondern nur von einem Menschen, einem bestimmten einzelnen Manne der Gemeinde kann diese Aussage gemacht werden. Aber die betref-

[1] Für die Deutung der ἄγγελοι auf Schutzengel der Gemeinden spricht dagegen der unmittelbare Eindruck, den man aus 1 20 gewinnt: οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν. Wenn Sterne mit „Engeln" identifiziert werden, dann denkt man naturgemäss zunächst an wirkliche Engelwesen, denn Sterne sind eben Engel. Dagegen spricht nicht, dass die Vorstellung, die einzelnen Gemeinden hätten besondere Schutzengel, denen sie anvertraut sind, und die für sie verantwortlich sind, unbelegt ist. Wenn nach jüdisch-christlicher apokalyptischer Vorstellung die einzelnen Völker eigene Engel haben (Deut 32 8, Dan 10 13. 20 f.), wenn sogar den einzelnen Menschen besondere Engel gegeben sind (Mt 18 10, Act 12 15), warum sollen wir uns dann daran stossen, dass hier den einzelnen Gemeinden Engel zugeschrieben werden?

fende Lesart ist nicht sicher[1]. Es darf auch nicht verschwiegen werden, dass doch schwerwiegende Bedenken gegen die Auffassung des angelos als Bischofs der Gemeinde sprechen. Die Propheten werden in der Apok nur als die Knechte Gottes oder Christi bezeichnet (1 1, 10 7, 22 6), die Gemeinden sind die Leuchter, die vor Christus stehen (1 20), aber die Bischöfe sollten die strahlenden sieben Sterne sein, die der Christus auf seiner Rechten hält? Das ist eine schwierige Annahme. Die ungemeine Wertschätzung der Bischöfe, die aus der Deutung 1 20 spricht, ist im Munde eines Propheten höchst merkwürdig. Das zweite Bedenken ist dies: es gibt noch keine plausibele Erklärung dafür, dass der Bischof als angelos angeredet wird[2].

So sind die Spuren, die bereits in den Gemeinden von Past, III Joh, Apok den monarchischen Episkopat zeigen, von abgestufter Sicherheit, und über jeden Zweifel erhaben lässt sich keine machen. Sie gewinnen an Sicherheit, wenn beachtet wird, dass in diesen Quellen, auch in den Past, Zustände der asiatischen Gemeinden zur Darstellung kommen, und dass offenbar in den asiatischen Gemeinden der monarchische Episkopat zuerst hochkam. Dass diese Behauptung richtig ist, zeigen unwiderleglich die Dokumente, die nunmehr zu betrachten sind, nämlich die Ignatiusbriefe.

Die Ignatiusbriefe sind Quellen für die Zustände in den kleinasiatischen und syrischen Gemeinden und zwar höchst wahrscheinlich für das zweite Jahrzehnt des 2. Jahrh. Sie enthalten klare und ausführliche Angaben über die Anschauungen und Wünsche, die Ignatius in Bezug auf die Gemeindeverfassung hegt. Denn die rechte Verfassung der Gemeinde ist ein Brennpunkt seines Interesses. Er wird nicht müde, den asiatischen Christen in immer wiederkehrenden Ermahnungen die rechte Stellung zum Amte in der Gemeinde einzuschärfen. Freilich sind die Angaben, die die Briefe über den Zustand der Verfassung in den kleinasiatischen Gemeinden machen, nur mit grosser Vorsicht zu verwenden. Schilderung tatsächlicher Verhältnisse geht bei Ignatius sehr leicht in ideale Forderung, in dogmatische Theorie über, die in

[1] τὴν γυναῖκα σοῦ lesen A B Min it S^2 S^3, <om σοῦ ℵ C P Min g vulg copt Tert Epiph. Ursprüngliches σοῦ konnte ebensowohl ausgelassen werden, weil man unter ἄγγελος einen Engel zu verstehen begann, wie zu ursprünglichem γυναῖκα ein σοῦ hinzugesetzt werden konnte, weil unmittelbar vorher viermal σοῦ vorkommt.

[2] Die 24 Presbyter der Apok, deren Throne vor Gottes Throne stehen (4 4 u. ö.) haben mit den Presbytern der Gemeinde nichts zu tun. Es sind das keine in die höheren Regionen des Himmels projizierten Gestalten der irdischen Gemeinde, sondern nach Ausrüstung, Tätigkeit, Zahl und Namen rein und wesenhaft Gestalten der Engelwelt.

überschwänglicher Form, wenn auch mit genauer Beobachtung der Wirklichkeit vorgetragen wird.

Der monarchische Episkopat steht in den asiatischen Gemeinden, an die Ignatius schreibt, fest. In keiner einzigen unter ihnen findet sich eine Mehrheit von Männern an der Spitze der Gemeinde, sondern überall wird diese von Einem geleitet. Beweisstellen für diese Tatsache beizubringen, ist unnötig, sie liegt allen Ausführungen des Ignatius über die Gemeindeverfassung zu Grunde. Aus den Briefen sind auch die Namen von einigen dieser monarchischen Bischöfe zu erfahren, Onesimus von Ephesus, Damas von Magnesia, Polybius von Tralles, Polykarp von Smyrna werden mit Namen bezeugt[1]. So gut wie sicher ist auch, dass in der antiochenischen Gemeinde der Episkopat des Einen besteht. Wenn Ignatius sich als „den Bischof" von Syrien oder als den Hirten der Gemeinde von Syrien bezeichnet (Rom 2_2, 9_1), wenn aus den Briefen hervorgeht, dass seine Verurteilung die ausgebrochene Verfolgung beruhigt hat (Philad 10_1, Smyrn 11_2), wenn wir überlegen, dass seine Mahnungen zur Einheit und Unterordnung unter den Bischof doch innerlich hohl waren, sobald in seiner eigenen Gemeinde noch nicht derselbe Zustand der Verfassung erreicht war, dann werden wir aus diesen Tatsachen den Schluss ziehen müssen: auch in Antiochien, der einzigen grösseren Gemeinde von Syrien, war damals der monarchische Episkopat bereits vorhanden.

Den monarchischen Episkopat in einer der asiatischen Gemeinden neu einzuführen, dafür hat Ignatius nicht zu kämpfen brauchen. Was im Mittelpunkt seines Interesses steht, ist dies, den schon vorhandenen Episkopat wirklich zur alles beherrschenden Spitze innerhalb der Gemeinden zu machen, das Zusammenlaufen aller Fäden in der Hand des Bischofs durchzusetzen. Der tatsächliche Zustand in den Gemeinden ist von diesem Ideal weit entfernt. Ignatius lässt ähnliche Verhältnisse erkennen, wie sie die Past bereits gezeigt haben. Die Irrlehrer, doketische und judaistische Lehre mit sich bringend, sind in die asiatischen Gemeinden eingedrungen, Ephesus und Magnesia, Philadelphia, Tralles und Smyrna müssen gemahnt werden, das Teufelskraut der Häresie innerhalb der Gemeinde auszurotten[2]. Träger der Häresie sind wieder wandernde Irrlehrer, die in arger List „den Namen" zur Schau umhertragen, die andre, Gottes unwürdige Dinge treiben, wilde Tiere, denen man ausweichen muss, tollwütige

[1] Vgl. Eph 1_3, 2_1, 6_2; Magn 2; Trall 1_1; Eph 21_1, Magn 15 und den Brief an Polyk.

[2] Ueber die Irrlehrer in den asiatischen Gemeinden, die Ignatius bekämpfen muss, vgl. unten Kapitel 6.

Hunde, die heimlich beissen (Eph 7 1); sie ziehen durch die Gemeinden, um in ihnen ihr Unkraut, ihre schlechte Lehre zu säen (Eph 9 1); sie schwatzen und reden, ohne zu tun, spielen sich auf den Lehrer heraus, ohne auf den Einen Lehrer, Jesus Christus, zu achten (Eph 15 1). Es sind dieselben Zustände, die auch die Past erkennen lassen: in den Gemeinden, die aus der leichtbeweglichen, Schwätzen und Hören liebenden Bevölkerung der kleinasiatischen Städte zusammengetreten waren, fanden die eindringenden Irrlehrer rasch Boden, die Gemeinden, die noch von ihren Anfängen her in kleinere Kreise zerfielen, konnten den in den Konventikeln sich einnistenden Häretikern keinen Widerstand leisten, es bildeten sich Sondergemeinschaften, in denen gelehrt und disputiert, getauft und die Eucharistie gefeiert wurde, ohne dass eine Kontrolle da war, die dem Auseinanderfliessen der Gemeinschaft, dem Eindringen dieser wesensfremden synkretistischen Religiosität Einhalt gebieten konnte.

In dieser Lage der Dinge erhebt Ignatius seine Stimme. Er gibt den Gemeinden theoretische Belehrung, er schärft ihnen sein antidoketisches Kerygma ein, um sie instandzusetzen, den Irrlehrer zu erkennen und ihm zu widerstehen. Aber er weiss sehr wohl, dass die Durchschnittsglieder der Gemeinde schwer imstande sind, den blendenden Worten des Ketzers Widerstand zu leisten, und dass sie die nötige Unterscheidungsgabe nicht besitzen. Darum gibt er ihnen eine einfache Regel für praktisches Verhalten, eine Vorschrift, die jedermann in der Gemeinde erfüllen kann: Haltet euch an den Bischof, die Presbyter und Diakonen, tut nichts ohne den Bischof. Die an der ersten Stelle stehenden Amtsträger sollen die Abwehr der Irrlehre übernehmen, und der schlichte Gemeindechrist soll nichts weiter tun, als sich gehorsam zu den an der Spitze der Gemeinde stehenden Autoritäten, vor allem zum Bischof, halten. Ignatius wird nicht müde, den Gemeinden dies Benehmen einzuschärfen: Es ziemt euch mitzulaufen mit eures Bischofs Sinn, was ihr ja auch tut. Stimmt doch euer hochbenanntes Presbyterium, das Gottes würdige, zum Bischof wie die Saiten zur Zither . . . Aber auch alle einzeln sollt ihr zum Chor werden, auf dass ihr, in Eintracht zusammenklingend, Gottes Tonart in Einheit darstellend, mit einer Stimme durch Jesum Christum dem Vater lobsinget. . . . Jeden, den der Hausherr in sein Hauswesen sendet, gilt es so aufzunehmen wie den, der ihn gesandt hat. So muss man offenbar den Bischof betrachten wie den Herrn selbst. Das sind Mahnungen aus dem Briefe an die Epheser (4 1 f., 6 1 f.), und andre, die in derselben Tonart gehen, lassen sich aus jedem der asiatischen Briefe beibringen[1].

[1] Vgl. Magn 6 1, Trall 3 1, Philad 2 1, Smyrn 8 1 u. a. m.

Im einzelnen sind die Befugnisse, die Ignatius dem Episkopate eingeräumt sehen will, folgende: Der Bischof hat vor allem die Seelsorge innerhalb der Gemeinde zu versehen. In den Vorschriften, die Ignatius dem Polykarp von Smyrna gibt, steht diese wachende und fürsorgende Tätigkeit des Bischofs an erster Stelle: Ermahne alle, dass sie gerettet werden; trage alle, wie auch dich der Herr trägt; ertrage alle in Liebe; wache, ausgerüstet mit schlaffreiem Geiste; sprich jedem einzeln zu, wie Gott es tut; trag' die Krankheiten aller wie ein vollkommener Held; liebst du gute Jünger, dann ist das kein Verdienst, bring' lieber die schlechten mit Sanftmut zur Ordnung; Witwen gilt es nicht zu vernachlässigen; Sklaven und Sklavinnen behandle nicht hochfahrend; rede den Weibern zu, den Herrn zu lieben und an ihren Gatten sich genügen zu lassen in Fleisch und Geist, und den Männern, ihre Frauen zu lieben wie der Herr die Kirche; die Eheschliessungen sollen nur mit Gutheissen des Bischofs erfolgen. — Diese Weisungen, die sämtlich in den ersten Kapiteln des Briefes an Polykarp stehen (cc 1—5), geben eine Anschauung von dem Umfang, in dem nach Ignatius die seelsorgerische Tätigkeit des Bischofs sich auf die einzelnen Personen und Verhältnisse der Gemeinde erstrecken soll. Nichts in der Gemeinde soll ohne des Bischofs Vorwissen geschehen[1]; das ist das Ideal episkopaler Fürsorge, das Ignatius aufstellt.

Ganz besonders fällt bei der gefährlichen Lage, in die der Gemeindeglauben beim Ansturm der Härese geraten ist, die Sorge für die reine Lehre dem Bischof als wichtige Aufgabe zu. Polykarp wird ermahnt: die scheinbar Vertrauenswürdigen und doch Anderslehrenden sollen dich nicht einschüchtern. Steh fest wie der Amboss, den der Hammer trifft. Ein guter Ringer siegt, auch wenn er geschunden wird. Um Gottes willen zumal gilt es alles zu dulden, auf dass auch er uns dulde. Werde noch reger als du bist, lerne die Zeiten verstehen (Polyk 3). Im Kampf gegen die Härese soll der Bischof an erster Stelle stehen, er soll die Streiche der Gegner auffangen und soll unerschüttert um den Sieg kämpfen. Natürlich erfordert der Kampf mit den Irrlehrern, wortgewandten Leuten, die als Pneumatiker auftreten, kein geringen Fähigkeiten. Der Bischof muss klug sein in allem wie eine Schlange und dabei immerdar ohne Falsch wie die Taube (2 2). Darum muss Polykarp, der der Lage noch nicht ganz gewachsen scheint, reger werden, als er ohnehin ist (3 2), darum soll er um mehr Einsicht beten, als er schon besitzt (1 3). Sicher war auch mancher andre Bischof schwer imstande, mit siegendem Worte die Lehre der Gemeinde zu verteidigen. Das Ideal ist ja freilich, dass der Bischof selber die

[1] Polyk 4 1: μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω.

Gemeinde belehren und erbauen möge. Ignatius selbst hat auf seiner Reise zum Martyrium in Philadelphia gepredigt: die Philad 7 geschilderte Szene hat sich in irgend einer Gemeindeversammlung abgespielt. Polykarp wird aufgefordert, die schlechten Künste zu fliehen und lieber über sie eine Ansprache zu halten (5 1). Aber dass die Forderung, der Bischof müsse lehrhaft sein, in den Gemeinden des ignatianischen Kreises öfters nicht erfüllt wurde, zeigen verschiedene Andeutungen der Briefe. Ignatius selber hat in Asien Bischöfe kennen gelernt, die das Wort nicht beherrschten und nicht fähig waren zu lehren. Auf derlei Erfahrungen gehen die merkwürdigen Stellen zurück, welche die Trefflichkeit auch des schweigenden Bischofs darlegen. Zu beachten ist hier einmal Eph 6 1: Und je mehr einer den Bischof schweigen sieht, umsomehr Ehrfurcht habe er vor ihm; gilt es doch jeden, den der Hausherr in sein Hauswesen sendet, so aufzunehmen wie den, der ihn gesandt hat. Es ist also klar, dass man den Bischof wie den Herrn selbst betrachten muss[1]. Sodann ist zu vergleichen Philad 1 1, wo Ignatius vom Bischof schreibt: Ich staune seine Lindigkeit an; er vermag schweigend mehr als die, die Törichtes schwätzen. Onesimus von Ephesus und der nicht mit Namen genannte Bischof von Philadelphia waren, wie diese Stellen zeigen, keine redemächtigen Männer, die imstande gewesen wären, den Häretikern kämpfend entgegenzutreten. Der neuen Aufgabe, die die Zeitläufte dem Amte brachten, waren viele der Amtsträger nicht gewachsen. Es waren eben nicht alle so begabt wie der antiochenische Bischof, der religiöse Wärme, hinreissendes Temperament, eine freilich ziemlich enge theologische Bildung, rhetorischen Schwung und raffinierte Klugheit in irdischen Dingen in sich vereinigte. Eben darum mussten von den Kreisen, welche die Abwehr der Häresse übernahmen, noch andre Massregeln getroffen werden.

Auch wenn der Bischof unfähig ist, selber in der Gemeinde zu lehren und sich den Häretikern disputierend entgegenzustellen, kann er doch in sehr wirksamer Weise die Abwehr der Irrlehre auf sich nehmen, sobald er die Kontrolle über das Versammlungswesen fest in die Hand bekommt. Auch der schweigende Bischof kann da durch kurzes autoritatives Wort dem falschen Lehrer den Boden entziehen. Darum ist Ignatius bemüht, dem Bischof oder doch seinen Vertretern, den andern Amtsträgern, die Aufsicht über das Versammlungswesen der Gemeinde zu verschaffen. Die Winkelversammlung, die Brutstätte der Häresie, soll womöglich ganz aufhören, keine Versammlung soll statt-

[1] Auch die Stelle Eph 15 1 f., die freilich nicht direkt vom schweigenden Bischof spricht, bekommt von der Beobachtung aus, dass der Bischof der Epheser kein wortgewandter Mann war, erst die rechte Spitze.

finden, bei der nicht der Bischof oder doch jemand von den Presbytern und Diakonen zugegen ist, und die religiöse Erbauung der Gemeinde soll, womöglich, nur in der allgemeinen Versammlung der Gemeinde vorgenommen werden, wo die Gemeinde Mann für Mann einträchtig um den Bischof und das Presbyterium und die Diakonen geschart steht, und wo bei der Einmütigkeit der Versammlung der Widersacher keinen Punkt zum Angriff findet. Von dieser Tendenz sind die Ausführungen des Ignatius beherrscht. Die Zentralisierung des Versammlungswesens und seine Unterstellung unter den Bischof und die andern Amtsträger ist ihm die Panacee gegen alle Härese. Die Menge der einschlägigen Stellen ist zu gross, um angeführt zu werden. Sämtliche Stellen, an denen, wenn auch nur in ganz allgemeiner Form, zur Einheit, zum Anschluss an den Bischof, selbst zur Liebe und zur Friedfertigkeit gemahnt wird, sind nicht ohne Hinblick auf das Versammlungswesen der Gemeinde geschrieben. Denn in der Gemeindeversammlung kommt eben die Einmütigkeit der Gemeinde, ihre Unterordnung unter den Bischof zum deutlichsten Ausdruck. Und abgesehen von den Stellen allgemeinen Inhalts gibt es in den Briefen noch eine Reihe von Mahnungen, die direkt und ins Einzelne gehend dazu mahnen, die Versammlungen stets an den Bischof oder doch wenigstens an Presbyter anzuschliessen, in kirchlichen Dingen nichts ohne den Bischof zu tun. Ein paar der deutlichsten Stellen mögen genügen. Wer nicht innerhalb des Altars bleibt, der geht des Brotes Gottes verlustig. Denn wenn schon eines oder des andern Gebet solche Kraft hat, wie viel mehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche. Wer nun nicht zur Versammlung kommt, der ist schon hochmütig und spricht sich selbst das Urteil. Denn es steht geschrieben: Gott widersteht den Hoffärtigen (Eph 5 2 f.). Wie der Herr nichts tat ohne den Vater, mit dem er eins ist, weder durch sich selbst noch durch die Apostel, so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter, noch versuchet als löblich erscheinen zu lassen, was ihr gesondert tut, sondern tut alles gemeinsam (Magn 7 1). Wer im Bereich des Altars ist, ist rein, wer ausserhalb des Altars ist, ist nicht rein, das heisst, wer ohne Bischof und Presbyterium und Diakonen etwas tut, der ist nicht rein im Gewissen (Trall 7 2). So seid nun beflissen, nur an einer Eucharistie teilzunehmen: ist doch nur ein Fleisch unsres Herrn Jesus Christus und nur ein Becher zur Einigung mit seinem Blute; ein Altar wie ein Bischof mitsamt dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten, auf dass ihr, was ihr auch tut, zur Ehre Gottes tut (Philad 4). Wo der Bischof sich zeigt, da sei auch die Gemeinde, wie da wo Christus Jesus ist, auch die allgemeine Kirche ist. Es ist

nicht recht, ohne den Bischof zu taufen oder das Liebesmahl zu halten; sondern was jener geprüft hat, das ist auch Gott wohlgefällig, auf dass alles, was geschieht, sicher sei und fest. . . . Schön ist es, von Gott und dem Bischof zu wissen. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt; wer ohne des Bischofs Wissen etwas tut, der dient dem Teufel (Smyrn 8 2, 9 1). Häufiger sollen Versammlungen stattfinden; suche alle bei Namen (Polyk 4 2).

Mit der Erkenntnis, dass Ignatius auf das Entschiedenste die Unterstellung des kirchlichen Versammlungswesens unter den Bischof verlangt, ist in der Hauptsache erschöpft, was die Briefe über die Funktionen des Gemeindeepiskopats sagen; konkrete Einzelheiten über die Befugnisse des Amtes teilt Ignatius nicht mit. Er sagt auch nicht, welche Form der Einsetzung in das Amt er vor sich hat. Auf die Apostel (I Clem, Past) führt er die Stiftung des Episkopats nicht zurück. Er redet in seiner plerophorischen Weise davon, dass der Bischof nach der Art Gottes in der Gemeinde vorsitze (Magn 6 1, auch Trall 3 1), oder dass er Jesus Christus entspreche (Trall 2 1, Smyrn 8 2), aber damit wird keine Theorie über den Ursprung des Amtes aufgestellt. Nur das eine, das freilich vage genug ist, kann man mit Sicherheit sagen: für Ignatius besteht der Episkopat in den Gemeinden nach Gottes Willen und nach göttlichem Rechte; diejenigen, die Gott und Jesus Christus angehören, die sind mit dem Bischof (Philad 3 2).

Neben dem Bischof stehen in den ignatianischen Gemeinden die Presbyter oder, wie Ignatius lieber sagt, das Presbyterium[1]. Leider schreiben, obwohl Ignatius die Presbyter und das Presbyterium gar nicht selten erwähnt, die Befugnisse dieser Amtsträger ziemlich im Dunkeln. Sie gehören mit dem Bischof und den Diakonen zusammen zu den Vorstehern der Gemeinde. Deswegen wird von der Gemeinde verlangt, sie solle sich den Presbytern unterordnen: seid dem Bischof und dem Presbyterium gehorsam, tut nichts ohne den Bischof und die Presbyter, mahnt Ignatius an einer Reihe von Stellen die Gemeinden, s. Eph 2 2, 20 2, Magn 7 1, 13 1, Trall 2 2, 3 1, 7 2, 13 2, Philad inscr, 4, Smyrn 8 1, Polyk 6 1. Die Presbyter selber aber sollen ihrerseits wieder sich dem Bischof fügen. Der ideale Zustand einer Gmeinde ist es, wenn die Presbyter mit dem Bischof zusammenstimmen wie die Saiten mit der Laute (Eph 4 1); von den heiligen Presbytern in Magnesia wird ausdrücklich gelobt, dass sie sich die Jugend des Bischofs Damas nicht zunutze machen, sondern als in Gott verständige Männer ihm überall nachgeben, doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischofe aller (Magn 3 1); euch allen, Mann für Mann, besonders

[1] πρεσβύτεροι findet sich achtmal, πρεσβυτέριον vierzehnmal.

aber den Presbytern, ziemt es, den Bischof zu erquicken zur Ehre des Vaters Jesu Christi und der Apostel (Trall 12 2).

Aber das sind alles sehr allgemeine Aussagen, die nichts Genaues über die eigentlichen Amtsbefugnisse der Presbyter mitteilen. Doch ist immerhin dies den Angaben der Ignatianen zu entnehmen: das Kolleg der Presbyter, das festumgrenzte Presbyterium, ist die um den Bischof stehende, ihn beratende und ihn unterstützende Körperschaft. Die Presbyter umgeben den Bischof wie die Apostel den Herrn, diese Parallele zieht Ignatius öfters [1]. An anderer Stelle bezeichnet er das Presbyterium als das Synedrium, die Ratsversammlung des Bischofs [2]. Wie sich aber innerhalb der Vorsteherschaft die Befugnisse der Presbyter von denen des Bischofs scheiden, wie innerhalb der Vorsteherschaft Beschlüsse gefasst werden, wie die einzelnen Presbyter der Gemeinde gegenüber dastehen, welche Rechte der Presbyter im täglichen Leben der Gemeinde hat, sagt Ignatius nicht. Er fasst auch nicht den Fall ins Auge, der sich so leicht einstellen konnte, dass das Presbyterium oder doch wenigstens seine Mehrheit mit dem Bischof nicht so wie die Saiten mit der Laute übereinstimmte, sondern dass sich über einzelne Fragen des Gemeindelebens erhebliche Missklänge einstellten. Aus dem offenbaren Bemühen des Ignatius, das Presbyterium als stets mit dem Bischof in Einklang stehend darzustellen, wird der Schluss zu ziehen sein, dass das Haupt der Gemeinde sehr stark auf die Unterstützung seines Synedriums angewiesen war, mit andern Worten, dass die monarchische Alleinherrschaft des Bischofs noch lange nicht so durchgeführt war, wie ein flüchtiges Ueberlesen der Ignatiusbriefe nahelegt.

Ein wenig deutlicher als die Stellung der Presbyter wird die der Diakonen. Auch die Diakonen heben sich, wie Bischof und Presbyterium, über die Menge der Gemeinde empor. Bischof, Presbyter und Diakonen stehen an einer Reihe von Stellen nebeneinander [3]. Ohne Bischof, Presbyter und Diakonen gibt es nicht einmal dem Namen nach eine Gemeinde (Trall 3 1). An einer Stelle, wo Ignatius die Vollgemeinde grüsst, sagt er: ich grüsse den gottwürdigen Bischof, das gottselige Presbyterium, meine Mitknechte, die Diakonen und die andern alle, einzeln und insgesamt, im Namen Jesu Christi (Smyrn 12 2). Weil

[1] Magn 6 1; Trall 2 2; Smyrn 8 1; vgl. auch Trall 3 1, Philad 5 1. Ob man vielleicht aus der Gegenüberstellung von Presbytern und Aposteln einen Schluss auf die Zahl der Presbyter machen darf?

[2] Philad 8 1; vgl. auch Magn 6 1, wo das Presbyterium als συνέδριον τῶν ἀποστόλων, und Trall 3 1, wo es als συνέδριον τοῦ θεοῦ bezeichnet wird.

[3] Vgl. Magn 6 1, 13 1; Trall 2 2 f., 7 2: Philad inscr, 4 1, 7 1, Smyrn 8 1, 12 2; Polyk 6 1.

die Diakonen der Gemeinde gegenüber beim Bischof und beim Presbyterium stehen, gilt für die Gemeinde, dass sie auch die Diakonen zu ehren hat, dass sie auch in der Gemeinschaft mit ihnen alles, was zum Gemeindeleben gehört, vollziehen soll. Alle sollen die Diakonen achten wie Jesus Christus, wie den Bischof selber, der Abbild des Vaters ist (Trall 3 1). Folgt alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln. Die Diakonen aber verehrt wie Gottes Gebot (Smyrn 8 1)[1]. Andrerseits soll der rechte Diakon dem Bischof und dem Presbyterium sich gerne unterordnen. Ausdrücklich lobt Ignatius an dem Diakon Zotion von Magnesia, dass er dem Bischof gehorche wie der Gnade Gottes und dem Presbyterium wie dem Gesetze Jesu Christi (Magn 2).

Ueber die Funktionen der Diakonen gibt Trall 2 3 eine direkte Andeutung: Es müssen aber auch jene, die Diakonen der Geheimnisse Jesu Christi sind, jedermann in jeder Weise sich gefällig machen. Denn sie sind nicht Diakonen für Speisen und Getränke, sondern Diener der Gemeinde Gottes. Deswegen sollen sie sich auch vor Anklagen wie vor Feuer hüten. — Wenn an dieser Stelle von den Diakonen als von den βρωμάτων καὶ ποτῶν διάκονοι gesprochen wird, so nötigt diese Bezeichnung zunächst dazu, eine Betätigung der Diakonen bei Agape und Eucharistie anzunehmen. Man wird aber weiter auch daran denken müssen, dass die Diakonen in der Armenpflege der Gemeinde zu Dienst standen. Wenn sie die Gaben für die Armen und Kranken in der Gemeinde sammelten und austeilten, dann konnten sie auch wegen dieser Tätigkeit als „Diakonen von Speise und Trank" bezeichnet werden. Damit sind für die Diakonen dieselben Funktionen sicher gestellt, die auch an andern Orten für diese Gemeindebeamten bezeugt werden. Mit den angedeuteten Aufgaben sind aber die Befugnisse der Diakonen noch nicht erschöpft. Die Diakonen sind eben nicht nur Diakonen von Speisen und Getränken, sondern sie sind „Diener der Gemeinde Gottes" (ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται) und „Diakonen der Geheimnisse Jesu Christi" (διάκονοι μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die „Geheimnisse Jesu Christi" können bei einem so frühen Schriftsteller, wie Ignatius es ist, unmöglich vom Kultus verstanden werden. Es müssen die von Christus gebrachten und offenbarten Geheimnisse sein, insbesondere die Lehre, die Gnosis und Weisheit, die als von ihm kommend in seiner Gemeinde gepflegt werden. Wenn nun die Diakonen an diesen Mysterien mitdienen, dann müssen sie auch — wieweit, kann nicht gesagt werden — an der geistlichen Versorgung und Verpflegung der Gemeinde, an der Lehre, Ermahnung und Beaufsichtigung, Anteil ha-

[1] Vgl. auch die in der vorangehenden Anmerkung angeführten Stellen.

ben. Deswegen werden die Diakonen mit Nachdruck als Diener *der* Gemeinde Gottes bezeichnet, und deswegen wird von ihnen ein fehlerloser Wandel verlangt.

Dass die Funktionen der Diakonen nicht zu eng zu fassen sind, lehrt ferner die nahe Verbindung, in der bei Ignatius die Diakonen mit den Episkopen stehen. Wenn Ignatius die Diakonen erwähnt, spricht er öfters mit besonderer Liebe und Hochachtung von ihnen. Er, der Bischof und Märtyrer, bezeichnet die Diakonen der asiatischen Gemeinden als seine Mitknechte, gibt ihnen das Beiwort: die mir besonders lieben (γλυκύτατοι) Diakonen [1]. Drei Diakonen erscheinen in unmittelbarer Nähe des Ignatius als seine Diener und seine Vertrauten auf der Todesreise: Rheus Agathopus, der ihm von Syrien gefolgt war, Philo, der Diakon aus Kilikien, und Burrhus, den ihm die Smyrnäer und Epheser zugeschickt hatten [2]. Die merkwürdige Parallele, die Trall 3 1 gezogen wird, und in der die Diakonen mit Christus verglichen werden, beruht darauf, dass an derselben Stelle der Bischof mit dem Vater gleich gesetzt wird: das nahe Verhältnis der Diakonen zu den Bischöfen und zugleich ihre Unterordnung unter sie wird dadurch erläutert, dass die Parallele Bischof-Gott, Diakonen-Jesus Christus gezogen wird. Die Beobachtung dieser engen Verbindung von Bischöfen und Diakonen legt den Schluss nahe, dass die Diakonen im Gemeindeleben dem Bischof zur Seite gestanden haben müssen, nicht nur als Gottesdienstbeamte oder Armenpfleger, sondern überhaupt als Helfer bei der weitverzweigten Tätigkeit, die der Bischof als Haupt der Gemeinde ausübte. Die Entwicklung, die von den Presbyter-Episkopen und Diakonen der früheren Zeit zu der Gliederung: Bischof, Presbyterium, Diakonen führte, hat auch hier die Diakonen auf die Seite des Bischofs, nicht des Presbyteriums gestellt. Der weitere Umkreis der Pflichten, die grössere Arbeitslast, vielleicht auch die höhere Exekutivgewalt des Bischofs haben diese Gruppierung der Gemeindebeamten herbeigeführt. Wo, wie in Philippi, zur selben Zeit der monarchische Episkopat noch nicht besteht, erscheinen, wie schon oben gezeigt, Presbyter und Diakonen nebeneinander. Selbstverständlich war die Beiordnung der Diakonen neben die Episkopen nicht ohne Bedeutung für die Festigung der Stellung des Episkopats. Der aufstrebende Episkopat hatte an den Diakonen, wenn es zu Spannungen kam, dem Presbyterium gegenüber eine Stütze.

Ueber die Wahl und die Amtsbestellung der Diakonen ist aus den Ignatiusbriefen nichts zu erfahren. Ebensowenig sagen sie etwas dar-

[1] Vgl. Eph 2 1; Magn 2. 6 1; Philad 4; Smyrn 12 2.

[2] Vgl. über diese Männer Eph 2 1, Philad 11 1 f., Smyrn 10 1, 12 1, 13 1.

über aus, ob die Diakonen vielleicht ein festumgrenztes Kollegium bildeten, dem als solchem irgendwelche Rechte in der Gemeinde zukamen.

Eine empfindliche Lücke in den Angaben der Briefe ist endlich, dass sie über die Rechte der Gemeinde so wenig Konkretes mitteilen. Die Unterordnung der Gemeinde unter den Bischof, die Ignatius verlangt, soll, wie gezeigt, auf den Gebieten der Seelsorge, der Lehre, des kirchlichen Versammlungswesens, erfolgen. Und auch für diese Gebiete enthalten die Mahnungen des Ignatius mehr Programm als Wiedergabe konkreter Wirklichkeit. Es ist kein Zweifel, dass die Gemeinde als Ganzes tatsächlich noch immer die höchste Instanz bildet, die in ihren Versammlungen alle wichtigen Angelegenheiten berät, darüber Beschlüsse fasst, in Sonderheit die Gemeindebeamten wählt und sie bei Unwürdigkeit absetzt. Vereinzelte Beobachtungen, die an den Briefen gemacht werden können, weisen deutlich auf die noch bestehende Autonomie der Einzelgemeinde hin. Ignatius schreibt noch immer an die Vollgemeinden, wie es Paulus auch getan hatte; schon das ist bezeichnend. Er nennt auch in keiner Briefadresse die Amtsträger mit als Briefadressaten. In einer bestimmten Angelegenheit geben die Briefe einen Einblick in das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde. In Troas hatte Ignatius erfahren, dass die antiochenische Gemeinde wieder Ruhe habe, und in den drei Briefen, die von Troas aus geschrieben sind, mahnt er die Philadelphener und Smyrnäer dazu, einen Abgesandten nach Syrien zu schicken, um den Antiochenern Glück zu wünschen. Dieser „Gottesläufer" wird von der Gemeinde gewählt, nicht vom Bischof geschickt (Philad 10 2, Smyrn 11 2, Polyk 7 2), und ausdrücklich hebt Ignatius hervor, dass einige von den Nachbargemeinden Antiochiens ihre Bischöfe, andre Presbyter und Diakonen gesandt hätten (Philad 10 2). Sogar der Bischof hat in diesem Falle die Würde, mit der er auftritt, daher, dass ihn die Vollgemeinde zu dem bestimmten Zwecke abgesandt hat. Wenn endlich Polykarp von Smyrna annimmt, dass in Makedonien das Absetzungsrecht einem unwürdigen Amtsträger gegenüber bei der Gemeinde liege (vgl. oben S. 181), so wird diese auch in Asien entsprechende Befugnisse bei der Absetzung, aber nicht minder bei der Einsetzung der Bischöfe, Presbyter, Diakonen gehabt haben.

Alles, was im Vorhergehenden aus den Ignatianen beigebracht wurde, bezog sich auf die einzelne Gemeinde. Die Einzelgemeinde ist auch bei Ignatius noch immer die einzige und darum auch höchste Verwaltungs- und Verfassungseinheit. — Von einem Zusammenschluss der Gemeinden nach Provinzen ist noch keine Spur zu entdecken. Selbst in dem mit Gemeinden eng besetzten Asien findet kein Zusammentreten

von Bevollmächtigten der Gemeinden, keine Beratung und Beschlussfassung über gemeinsame Gefahren statt. Nur ein natürliches Ueberwiegen einer grossen und alten Gemeinde über kleine Gemeinden der Umgebung ist für Antiochien und Rom festzustellen (vgl. oben S. 51 und 60). Der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία, der Smyrn 8 2 fällt[1], bezeichnet keine durch äussere Klammer irgendwelcher Art zusammengehaltene Grösse. Der Herr der „katholischen Kirche" ist Jesus Christus, und „katholisch" bezeichnet hier nur die gesamte Menge der Gläubigen im Gegensatz zur Einzelgemeinde. Im Wesen ist die katholische Kirche, die bei Ignatius erscheint, so wenig eine rechtliche sichtbare Grösse wie der Leib Christi, den Paulus als die Gesamtheit der Gläubigen kennt.

Unter allen Quellen des nachapostolischen Zeitalters zeigen die Ignatianen die am weitesten fortgeschrittene Ausgestaltung des monarchischen Episkopats und überhaupt die am weitesten fortgeschrittene Entwicklung der Verfassung. Das Quellenverhör hat hier abzubrechen, und eine kurze Schlussbetrachtung gelte nur noch der Frage, in welcher Provinz, wann und vielleicht aus welchen Gründen die Herausgestaltung des monarchischen Episkopats erfolgt ist.

Ign sicher, Past, III Joh, Apok mit abgestufter Wahrscheinlichkeit bezeugen den Episkopat des Einen. Alle diese Quellen führen nach Asien. Und selbst wenn Past, III Joh, Apok aus der Reihe der Zeugen für den monarchischen Episkopat ausscheiden sollten, so zwingen die Ignatianen schon allein zu der Aussage: in Asien hat der monarchische Episkopat die frühste und weiteste Verbreitung gehabt, er wird dort wohl auch zuerst entstanden sein. Syrien als sein Heimatland anzusehen, dazu reicht das Material nicht aus. In Syrien wird durch Ign eine Gemeinde mit monarchischer Spitze bezeugt, in Asien findet sich deren eine grössere Anzahl, und ausserdem führen hier die Spuren noch über Ign hinauf. Die Gemeinde, die man fast unwillkürlich als Entstehungsstätte des monarchischen Episkopats ansehen möchte, die römische, hat ihn nicht hervorgebracht. Der Versuch, den Ursprung des monarchischen Episkopats nach Rom zu legen, ist gemacht worden: er scheitert aber an verschiedenen Erwägungen. Man kann sagen, Ignatius erwähne in seinem Briefe nach Rom den Bischof dieser Gemeinde nicht, weil er es nicht nötig habe, den Römern Unterordnung unter ihren Bischof einzuschärfen, da grade von Rom die neue Entwicklung ausgegangen sei und dort am festesten sitze. Aber wenn Ignatius den monarchischen Episkopat in Rom voraussetzt, warum

[1] ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

rüsst er dann nicht wenigstens den Bischof, warum wendet er sich icht ein einziges Mal mit der Bitte an ihn: verhilf mir zum Martyrim[1]? Und um das argumentum e silentio, das der Römerbrief des gnatius bietet, nicht so oder so drehen zu müssen, mag die Berufung uf das Zeugnis des römischen Christen Hermas erfolgen, der später ls Ignatius schreibt, und der gewiss nur ein Kollegium an der Spitze er Gemeinde voraussetzt (vgl. S. 186). Die Ausbildung des monarchischen Episkopats in Rom kann noch innerhalb der Grenzen des nachapostolischen Zeitalters fallen: die Quellen aber, die diese Entwicklung zum ersten Male einwandfrei bezeugen, stehen ausserhalb dieser Grenzen: Hegesipp, der für die Zeit seiner Romreise, c. 150, auch in Korinth monarchischen Episkopat vorgefunden hat (vgl. das Fragment bei Euseb KG IV 22 2) und Justin, der asiatische und römische Verhältnisse schildert (Apol I 65 3, 67 4. 5. 6).

Für welchen Zeitpunkt kann die Entstehung des monarchischen Episkopats in Asien angesetzt werden? Er ist am Anfang des 2. Jahrhunderts durch Ign bezeugt. Er muss aber, weil damals schon in einer Reihe von Gemeinden verbreitet, ein Stück zurückdatiert werden. Weiter als über das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts kommt man indes selbst dann nicht, wenn die Apok als ältestes Dokument, das seine Existenz beweist, angesehen wird. Seine Wurzeln mögen in der vom tiefsten Dunkel bedeckten Zeit der 2. Generation, den Jahren zwischen der Neronischen Christenhetze und dem Anfange der 90er Jahre liegen.

Weil diese Zeit eine so dunkle ist, wird es auch schwerlich je gelingen, die Gründe aufzudecken, die erstmalig zur Ausgestaltung des monarchischen Episkopats in asiatischen Gemeinden geführt hat. Verschiedene Faktoren können bei dieser Entwicklung tätig gewesen sein, ja, es mag kleine Gemeinden gegeben haben, in denen von Anfang an ein einzelner Mann, der Patron und Wohltäter der Gemeinde, eine Stelle einnahm, die ihn zum Monarchen im Kreise seiner Glaubensbrüder machte. Ferner kann sehr wohl das Vorbild der jüdischen Synagogengemeinden wirksam gewesen sein; in ihnen waren bestimmte einzelne Beamte aufgestellt, die die Sorge für den Kultus hatten, die Archisynagogen. Zu sicheren Behauptungen ist nicht zu gelangen. Die Quellen versagen vollständig. Was sie erkennen lassen, ist nur dies: zur Hochhebung des schon vorhandenen Episkopats hat das Konzentrationsbedürfnis ausserordentlich viel beigetragen, welches sich einstellte,

[1] Wenn Ignatius Eph 3 2 von den Bischöfen spricht, die κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες seien, so ist das, wenn er monarchische Bischöfe meint, eine handgreifliche, dogmatisierende Uebertreibung: schon in Philippi gabs noch keine.

als die Häresie mit ihren zersetzenden Wirkungen an die Gemeinden herankam.

5. Die Versammlungen.

Das religiöse Leben der Gemeinschaft, die von den Christen einer Stadt gebildet wurde, betätigte sich in den Versammlungen, in denen die Gemeinde sich vereinigte, um ihren gemeinsamen religiösen Besitz zu pflegen. Von dem Versammlungswesen der Christen muss auch noch in unsrer Zeit die Vorstellung ferngehalten werden, als handelte es sich dabei um streng geordnete, nur zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten unter der Leitung der Gemeindebeamten stattfindende Zusammenkünfte. Wohl bedeutet die Entwicklung im nachapostolischen Zeitalter eine starke Konzentration des Gemeinschaftslebens nach der im altkirchlichen Katholizismus erreichten Stufe hin. Aber diese Stufe selber wird noch nicht erreicht. Durch die ganze Periode hindurch spielt sich noch ein guter Teil des religiösen Gemeinschaftslebens in freien Kreisen und freien Formen ab, die der Kontrolle durch das Gemeindeamt und der kultischen Uniformierung noch nicht unterworfen waren. Von hier aus geschen, zerfallen die Versammlungen der Christen noch im ganzen hier behandelten Zeitraume in zwei Arten: in die regelmässigen, wahrscheinlich immer an den Sonntag gebundenen und unter der Leitung der Gemeindebeamten abgehaltenen Versammlungen, an denen die ganze Gemeinde an einem Orte zusammenkam, oder wo dies aus äusseren Gründen nicht möglich war, doch die ganze Gemeinde sich in wenigen grösseren Kreisen versammelte, und weiter in die kleinen, konventikelartigen Zusammenkünfte, die äussere Verhältnisse oder die gleichen geistlichen Neigungen gebildet hatten und die an keine bestimmte Zeit und an keinen festen Ort gebunden waren. Da über die an zweiter Stelle erwähnten Zusammenkünfte bei dem Stande der Quellen nicht viel zu sagen ist, so möge von ihnen vorab kurz gehandelt werden.

Sie bildeten sich teils um die Mittelpunkte, die die Häuser unabhängiger, wohlhabenderer Glaubensgenossen abgaben, teils war der Kristallisationspunkt, um den sie sich ansetzten, die Person eines pneumatischen Führers, sei es Lehrers, sei es Propheten. Veranlasst waren sie durch den bei einer jungen und lebendigen Religion selbstverständlichen Trieb, möglichst oft zusammenzukommen und sich des gemeinsamen religiösen Besitzes auch noch ausserhalb der grösseren Versammlungen und öfters als nur am Sonntag zu erfreuen. Der Zug der kirchlichen Entwicklung ging indes dahin, die Teilversammlung, die sehr oft

uch Winkelversammlung war, zurückzudrängen. Denn in der schwer zu überwachenden Teilversammlung fand sich nur zu leicht ein Platz und eine Hörerzahl für den Häretiker, der mit gewandten Worten, ohne dass ihm jemand entgegentreten konnte, seine Lehren vortrug. Und selbst wo diese schwerste Gefahr nicht vorhanden war, war es doch nicht zu vermeiden, dass einmal bei der zunehmenden sittlichen Minderwertigkeit der Pneumatiker die einfältigeren Gemeindeglieder unter den unkontrollierbaren Einfluss von gewinnsüchtigen, heuchlerischen Betrügern kamen, dass sodann die kleinen Kreise sich besser vorkamen als die grosse Menge der übrigen Gemeindechristen, wodurch separatistischer geistlicher Hochmut entstand. Unter den Männern der Kirche, die den Kampf gegen die Winkelversammlungen aufnahmen, ist Ignatius bei weitem der entschlossenste. In jedem seiner nach Asien gerichteten Briefe nimmt die Mahnung an die Gemeindechristen, einmütig mit Bischof, Presbyterium, Diakonen zusammenzukommen, einen ständigen und breiten Raum ein. Wenn es schon unmöglich war, dass der Bischof persönlich allen Versammlungen innerhalb der Gemeinde vorsass, so sollte doch wenigstens keine Zusammenkunft ohne sein Vorwissen, seine Erlaubnis, seine Kontrolle stattfinden[1].

Indes so kräftig auch ein Teil der Gemeindeführer gegen die unkontrollierbaren Teilversammlungen auftrat — es ist doch kein Zweifel darüber möglich, dass in unserm Zeitraume die Winkelversammlungen noch keineswegs aufhörten. Erst einer späteren Zeit war es vorbehalten, das Programm des Ignatius in die Wirklichkeit umzusetzen. Eine Reihe von Quellen, aus verschiedenen Gegenden stammend, legt Zeugnis ab von dem Bestehen der Teilversammlungen im nachapostolischen Zeitalter. Ignatius selber verbürgt mit seiner angespannten Polemik die Grösse der Gefahr. Auch kennt er auf asiatischem Boden noch die sehr alte Form der Hausgemeinde (Smyrn 13, Pol 8 2). In die Häuser dringen nach II Tim 3 6 die Ketzer ein. Hebr 10 25 muss gemahnt werden, von der eigenen Gemeindeversammlung nicht wegzubleiben, „wie manche den Brauch haben“; ebenso rügt Barn 4 10 das Verhalten gewisser Leute, die sich in selbstgenügsamer Zurückgezogenheit absondern, als wären sie bereits für gerecht erklärt, nicht mit andern zusammenkommen und sich nicht an der Erforschung dessen beteiligen, was zum allgemeinen Besten dient: wenn auch an diesen beiden Stellen aus Hebr und Barn, zu denen noch Herm sim IX 26 3 gestellt werden kann, nicht unmittelbar gegen Konventikelwesen gekämpft wird, so beweisen sie doch auf jeden Fall, wie gering in gewissen Kreisen die Verpflichtung, sich an die grössere Gemeinschaft an-

[1] *Belegstellen* oben 213 ff.

zuschliessen, empfunden wurde. Der falsche Prophet, den Herm mand XI schildert, sammelt seine Kunden in eigenem Raume um sich, wo sie auf einer Bank zu seinen Füssen sitzen, während er auf erhöhtem Sessel vor ihnen Platz nimmt (1), „ferner geht er überhaupt nicht in eine Versammlung gerechter Männer, sondern er flieht sie; er macht sich vielmehr an die Zweifler und Leeren, prophezeit ihnen im Winkel (κατὰ γωνίαν) und betrügt sie, indem er lauter leeres Zeug redet nach ihren Gelüsten" (13). Bei der hervorragenden Stellung, die nach der Did die Propheten und Lehrer innehaben, wird als selbstverständlich anzunehmen sein, dass es dem einzelnen Pneumatiker freistand, wann und wo er wollte, einen Kreis von Gemeindegliedern um sich zu sammeln, um mit ihnen zu beten, sie zu belehren und zu erbauen. Und für einen Zeitpunkt endlich, der über die Grenze unserer Periode hinausliegt, gibt c 3 der Märtyrerakten des Justin und seiner Genossen eine merkwürdige Anschauung von den Versammlungen in der ersten Gemeinde der Christenheit, der römischen: dort sagt Justin im Verhör aus, die Christen kämen nicht insgesamt an einem bestimmten einzelnen Orte zusammen, ihr Gott sei überall, und er sei nicht an einen einzelnen Ort gebunden, könne also überall angebetet werden. Er selber (Justin) weile in einem Raume über dem Bade eines gewissen Martinus, des Sohnes des Timothinus, dort lehre er die zu ihm Kommenden, eine andere Versammlung kenne er nicht. Die äussern räumlichen Verhältnisse der weitzerstreuten römischen Gemeinde mögen vor allem schuld daran gewesen sein, dass eine so geringe Konzentration des Versammlungswesens zustande kam. Die Stelle beweist, dass die berühmte, nachher zu verwertende Ausführung des Justin in Apol I 67 keinen Anspruch auf strenge Allgemeingültigkeit hat.

Von der Art, wie es in den Teilversammlungen herging, kann aus den Quellen keine unmittelbare Anschauung gewonnen werden. Sicher hat man sich in ihnen mit denselben Mitteln religiöser Erbauung gestärkt wie in den grösseren Versammlungen, d. h. also mit Gebet, mit Verlesung und Auslegung heiliger Rollen, mit Prophetie und Lehrvortrag aller Art, aber auch mit Disputationen über strittige Gegenstände, wie die Pastoralbriefe und Ignatius [1]) erkennen lassen. Dass endlich auch die Feier der Eucharistie unbedenklich in den Konventikeln vorgenommen wurde, zeigt Ignatius mit seiner Vorschrift, nur die Eucharistie habe als die rechte zu gelten, die unter dem Bischof stattfinde oder unter dem, an den er sie übertrage. Ohne den Bischof zu taufen oder das Liebesmahl zu halten, sei unerlaubt (Smyr 8).

[1] Vgl. die oben S. 203 f., 212 f. gemachten Angaben über die Disputationen der Häretiker, vgl. dann weiter unten Kapitel 6.

Verhältnismässig viel deutlicher als die Angaben der Quellen über e eben kurz charakterisierten Teilversammlungen sind die Auskünfte, e wir über die regelmässigen Erbauungsversammlungen der Gemeinde halten: Did, Ign, der Pliniusbrief, Past, I und II Clem, Herm, endh auch Justin, treten hier mit allerlei Auskünften ein und gestatten einigermassen deutliche Anschauungen über Zeit, Ort, Wesen und rdnung der Allgemeinversammlungen im nachapostolischen Zeitalter erlangen [1].

Die erste Frage, die hier aufzuwerfen ist, betrifft die Zeit der Geeindeversammlung. Auf Grund von I Kor 16_2 (Act 20_7) kann schon r die paulinischen Gemeinden der Sonntag als der Tag bezeichnet erden, an dem die Gemeinde zusammenkam. Im nachapostolischen eitalter zeigt eine Reihe von Stellen in den verschiedensten Quellenchriften, dass die Abhaltung der gemeinsamen Zusammenkunft am Herrentage feste Gemeindesitte war: Am Herrentage sollt ihr zusamenkommen und Brot brechen, schreibt die Did vor (14_1); den achten Tag begehen wir in Freuden, an dem ja auch Jesus von den Toten aufrstanden, und nachdem er sich kundgegeben hatte, zum Himmel aufgestiegen ist, steht Barn 15_9; an einem bestimmten Tage (stato die) — der kein anderer als der Sonntag sein kann — kamen die Christen in Bithynia = Pontus zusammen (ep Plin X 96_7); am „sogenannten Tage des Helios" erfolgen nach Justin die Versammlungen der Christen in Stadt und Dorf (Apol I 67_3). Und zu diesen ausdrücklichen Zeugnissen treten noch andre Stellen, die, wenn sie nicht unmittelbar von Sonntagsfeier zeugen, doch soviel beweisen, dass dieser Tag aus der Reihe der übrigen herausgehoben war: Am Herrentage gerät der Prophet der Apok in die Verzückung (Apok 1_{10}), dem Manne, der fern von dem Kreise der ihm vertrauten asiatischen Gemeinden, fern von jeder christlichen Gemeinschaft überhaupt weilt, erscheint an dem Tage, wo sich die Christen zusammenfinden, sein Herr, um ihm zu zeigen, was ist und war und danach sein wird; wir halten nicht mehr den Sabbat, sondern leben nach dem Tage des Herrn, an dem auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod, sagt Ignatius (Magn 9_1).

[1] Nichts Genaues sagen die Quellen über die beratenden und beschliessenden Versammlungen der Gemeinde. Wahl der Beamten, Disziplinierung einzelner Mitglieder, Beschlussfassung über alle möglichen Angelegenheiten der Gemeinde lag bei der Mitgliederversammlung, d. h. bei einer Versammlung der in der Gemeinde vollberechtigten Männer. Davon, wie es dabei herging, erfahren wir indes nichts. Führende werden vorgesessen haben (die Amtsträger kommen vorab in Betracht), Gebet hat natürlich nicht gefehlt. Man achtete auf den Willen Gottes, der sich auch hier durch den Mund der Propheten kundtat, vgl. *Herm* mand XI_9. Die Mehrheit muss entschieden haben.

Diese Stellen sind zahlreich genug, um die schon oben gemachte Aussage zu beweisen, dass im nachapostolischen Zeitalter der Sonntag allgemein als der Tag der regelmässigen Gemeindezusammenkunft gehalten wurde. Der Grund für die Wahl dieses Tages war, nach dem eigenen Bewusstsein der Gemeinden wenigstens, der, dass an diesem Tage, nach der apostolischen Tradition und den Schriften (I Kor 15 3 ff.), Christus von den Toten auferstanden war.

Was weiter den Ort der Versammlung anlangt, so ist für kleinere Gemeinden anzunehmen, dass der Haufe oder das Häuflein der Gläubigen an ein und demselben Orte zusammenkam, selbst bei der Feier der Agape, die mehr Raum in Anspruch nahm. Ein Raum in einem Hause, das einem der Brüder gehörte, oder auch ein gemietetes Lokal, wie es Paulus in Ephesus (Act 19 9) oder Justin in Rom hatte (Acta mart Just 3), konnte hergerichtet werden, um die Zusammenkommenden aufzunehmen. Anders war es freilich in den grösseren Gemeinden, wo es sicher schwer war, einen genügenden Raum zu beschaffen, und wo vielleicht auch, in grossen Städten, das weite Auseinanderwohnen der einzelnen Gemeindeglieder Versammlung an einem Orte unbequem machte. Da mag man sich damit beholfen haben, an verschiedenen Orten zusammenzukommen. Da die Presbyter an Zahl mehrere waren, so konnten auch sie sich verteilen und den verschiedenen Versammlungen vorsitzen. In den schweren Störungen, die die Verfolgungszeiten über die Gemeinden brachten, war selbstverständlich nur ein vorsichtiges Zusammenkommen möglich, und dazu gehörte auch, dass nicht zu viele sich an einem Orte versammelten. Die Versammlungsräume müssen für die Zusammenkünfte zum Worte mit Sitzen versehen gewesen sein, für die Feier des gemeinsamen Mahles auch mit Tischen und Bänken. In beiden Fällen gab es für die „Leitenden", die Gemeindebeamten und die hervorragenden Pneumatiker, Ehrenplätze: sie sassen auf den vorderen Sitzreihen während der Vorträge, und sie präsidierten bei den Mahlzeiten[1]. Wenn wir uns nach Herm mand XI 1 ein Bild von der Anordnung in der Gemeindeversammlung machen, so sassen während der Vorträge die Hörer auf niedrigen Bänken, der Vortragende auf einem erhöhten Sitz, einer Kathedra, ihnen gegenüber. Nach Jak 2 3 gab es in der Versammlung ein Sitzen in Bequemlichkeit (καλῶς), zu dem der Mann im glänzenden

[1] Vgl. z. B. Ign Magn 6 1 u. 2 (τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις) und dann die verschiedenen Stellen bei Herm, die von Vorrechten beim Sitzen handeln; vis III 1 8 f., 9 7, mand XI 12 u. a., vgl. oben unter Verfassung S. 185 f. Auch in der jüdischen Synagoge sass man „in bestimmter Ordnung, die angesehensten Gemeindeglieder auf den ersten Sitzen, die jüngeren hinten".

ewande, mit dem goldenen Fingerringe eingeladen wird, und ein ocken auf der Erde, unten an den Fussschemeln der Sitzenden, er auch ein Stehen, was beides für geringe Leute bestimmt war, und zu der arme Mann im schmutzigen Kleide aufgefordert wird.

Die Frage, die das Hauptinteresse bei der Betrachtung des Vermmlungswesens im nachapostolischen Zeitalter für sich beansprucht, die nach dem Inhalte jener Versammlungen. Die Angaben des ulus in I Kor ergeben mit Sicherheit, dass die Versammlungen der idenchristlichen Gemeinden im apostolischen Zeitalter von zweierlei rt waren: eine zum Wort und eine zum Mahle. In der ersten fan- n Gebet, Psalm, Lehre, Offenbarung, Glosse, Auslegung, Vorlesung re Stelle, Inhalt der zweiten war ein gemeinsames Mahl, das mit einer Brot und Wein sich vollziehenden Feier zum Gedächtnis des Todes hristi und zur Erinnerung an seine lebendige Gegenwart abschloss.

Wenn mit diesem aus Paulus zu erschliessenden Tatbestand die gaben verglichen werden, die für die Mitte des 2. Jahrhunderts va Justin der Märtyrer in seiner Schilderung des christlichen Geindegottesdienstes gibt (Apol I 67), so fällt auf den ersten Blick ein schneidender Unterschied auf: Justin kennt nur eine Versammg, in der Schriftverlesung, Homilie, Gebet und die Feier der Euaristie, mit Brot, Wasser und Wein, vorgenommen wird, während das gemeinsame Mahl, zu dem in Korinth jeder das Seine mitachte, aus dem Kultus ganz verschwunden ist. Die Entwicklung, lche die Eucharistie mit dem Wortgottesdienste zusammenschob, ist der Geschichte des altchristlichen Kultus ungemein wichtig, und es ist rum von grosser Bedeutung, im nachapostolischen Zeitalter nach den uren zu suchen, die vielleicht schon vor Justin das Schwinden der christlichen Praxis, welche zwei verschiedene Versammlungen kannte, igen. Das Suchen in den Quellen endet indes negativ: die aus den aulusbriefen zu erschliessende Zweiteilung der Gemeindeversammng dauert, soweit positive Angaben vorliegen, auch noch im nachpostolischen Zeitalter an. Dafür zeugt deutlich der Pliniusbrief. Die von Plinius verhörten ehemaligen Christen sagen aus, sie wären gewohnt gewesen, an einem bestimmten Tage 1) vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, in wechselseitigen Gesängen Christus als einen Gott zu preisen, und sich mit Schwur nicht zu irgend einem Verbrechen zusammenzubinden, sondern dazu, keine Diebstähle, Räubereien, Ehebrüche zu begehen, gegebene Zusage nicht zu brechen, anvertrautes Gut vor Gericht nicht abzuleugnen; danach pflegten sie auseinanderzugehen und 2) wiederum zusammenzukommen (natürlich am selben Tage), um Speise einzunehmen, und zwar gewöhnliche und un-

schuldige (ep X 96 7). Mit aller nur wünschenswerten Klarheit werden hier zwei Versammlungen der Christen unterschieden, eine zeitig früh zur Worterbauung, eine zweite später zur Feier des gemeinsamen Mahles. — Für die Fortdauer des älteren apostolischen Brauches ist weiter die Did anzuführen. Sie schreibt (c 14) vor, am Herrentage zusammenzukommen, Brot zu brechen und zu danken, wobei vorher die Sünden bekannt werden und streitende Brüder sich versöhnen sollten. Hiebei ist ja zunächst freilich von einer Wortversammlung mit Prophetie, Paränese, Erbauung keine Rede. Selbstverständlich kann aber die Erbauung durch das Wort in den Gemeinden des Did-Kreises nicht gefehlt haben; der Verfasser ist nur offenbar der Anschauung, dass Verlesung, Prophetie, Lehre, Gesang nicht unbedingt zum Wesen der sonntäglichen Zusammenkunft gehören. Können nun diese Stücke, die vorhanden gewesen sein müssen, in derselben Versammlung vorgenommen worden sein, wie das Brotbrechen und Danken, das c 14 vorgeschrieben wird? Das ist unmöglich. Denn aus den Vorschriften, die cc 9 f. über die Feier der „Eucharistie" gegeben werden, ist zu ersehen, dass es sich beim „Brotbrechen" nicht um eine Feier mit dem Hergang der bei Justin geschilderten handelt, sondern um eine wirkliche Mahlzeit, bei der man isst und satt wird (10 1). Mit einer solchen Mahlzeit kann aber schon aus rein äusseren Gründen keine Wortversammlung verknüpft gewesen sein, weil einmal Versammlung zum Wort und gemeinsame Mahlzeit mit Eucharistie eine zu lange Feier geben, und weil sodann die Wortversammlung unmöglich in einem zum Essen hergerichteten Raume abgehalten werden konnte. Es muss darum angenommen werden, dass in den Gemeinden der Did ausser den 14 1 angeordneten Zusammenkünften noch besondere Versammlungen zur Erbauung durchs Wort stattfanden, die sicherlich auch auf den Sonntag gelegt waren.

Auf einem verwandten Schlussverfahren beruht der Nachweis, dass der Judasbrief zwei Versammlungen der Gemeinde voraussetzt: Jud 12 wird gesagt, dass die Ketzer in den Agapen der Gemeinde als Schmutzflecken mit schmausten. Wenn, wie wahrscheinlich, die Agapen der Gemeinde auch noch in Jud kultische Zusammenkünfte sind, die in die ordnungsgemässen Versammlungen der Gemeinde fallen, dann war die Feier der Eucharistie mit ihnen und nicht mit der Wortversammlung verbunden, und es müssen zwei verschiedene Versammlungen stattgefunden haben. Ignatius ferner kennt ebenfalls die Eucharistie noch mit der Agape verbunden (Smyrn 8 1, 2) [1]: auch in den

[1] Vielleicht auch 7 1, weil dort ἀγαπᾶν eventuell den Nebensinn hat: am Liebesmahl teilnehmen.

emeinden seines weiten Gesichtskreises war die bei Justin festzustel-
nde Entwicklungsstufe noch nicht erreicht. Nicht zu übersehen ist
ıdlich, dass die Nebeneinanderstellung der beiden bösen Nachreden:
ıyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen[1] die Ver-
nüpfung der Eucharistie mit einer am Abend gehaltenen Mahlzeit
εἶπνον) voraussetzt, nach der die Kerzen verlöscht wurden und die
scheusslichen Umarmungen" im Dunkel der Nacht erfolgen konnten.
uf dem Boden, auf dem der weitverbreitete Doppelvorwurf entstand,
en schon der Pliniusbrief voraussetzt, und den noch die Apologeten in
er 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts immer wieder bekämpfen, war die
oraussetzung für die Anklage darin gegeben, dass eine Versammlung
ler Christen zum Mahle und zur Eucharistie stattfand, eine andre dem-
emäss zum Wort.

Ueber die Tageszeit, an denen jede dieser beiden Versammlungen
orgenommen wurde, konnten schon im Voranstehenden Andeutungen
emacht werden. Solange die Eucharistie noch nicht an den Wort-
ottesdienst geschoben wurde, sondern noch in Verbindung mit einem
ahle stand, wurde diese Zusammenkunft am späten Nachmittage,
gen Abend zu, abgehalten. Denn das deipnon ist in jener Zeit die
osse Mahlzeit gegen Ende des Tages. Sehr gut passte dazu, dass
ch die letzte Mahlzeit des „Herrn Jesus in der Nacht, da er verraten
ard", eine Abendmahlzeit war. Doch hätte dies allein schwerlich dazu
sgereicht, die gemeinsame Mahlzeit auf den Abend zu legen, wenn
icht die herrschende Tageseinteilung auf dieselbe Zeit gewiesen hätte.
ar aber die eine Versammlung der Gemeinde am Abend, dann fiel
ie andre auf den frühen Morgen. Einmal deswegen, weil man natur-
emäss die beiden, sicher nicht zu kurz bemessenen Versammlungen
nöglichst weit auseinander legte. Sodann verlangte die Rücksicht auf
die durch ihren Beruf, ihre Herren gebundenen Gemeindeglieder, die
Zusammenkunft nicht in die Arbeitsstunden des Tages zu legen. Dass
diese eben angestellten Vermutungen richtig sind, bestätigt das aus-
drückliche Zeugnis des Pliniusbriefes: vor Sonnenaufgang pflegten
die Christen zur Wortversammlung zusammenzukommen.

Es wird nun im Folgenden der Inhalt der beiden Versammlungen,
ihr genauerer Hergang zu betrachten sein. Und zwar hat die Darstel-
lung mit der früheren der beiden Zusammenkünfte, die zum Zwecke
der Worterbauung erfolgte, zu beginnen.

Die Wortversammlung.

Als den Inhalt dieser Zusammenkunft gibt Paulus I Kor 14 26

[1] *Vgl. oben* S. 129 f.

Psalm, Lehre, Offenbarung, Glosse, Auslegung an, eine Reihe, die sicher noch durch Hinzufügung von Gebet und von Vorlesung (aus heiligen Schriften) zu vermehren ist. Ferner lassen die Angaben des Paulus in I Kor erkennen, dass die von ihm aufgezählten Vorträge an keine bestimmten Personen gebunden, sondern vollkommen frei sind: jedes Gemeindeglied kann dies und jenes in die Versammlung mitbringen, und mit dem Vortrage davon die Gemeinde erbauen. Endlich ist den Anordnungen des Apostels zu entnehmen, dass auch die Reihenfolge der erbaulichen Vorträge noch keine feste ist.

Ein wesentlich andres Bild geben die Angaben des Justin: Und am sogenannten Sonntage kommen alle, die in Stadt oder Dorf weilen, an einem Orte zusammen, und die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten werden vorgelesen, solange Zeit ist. Dann wenn der, der vorliest, aufgehört hat, ermahnt und ermuntert der Vorsteher in einer Ansprache, diese Güter nachzuahmen. Dann stehen wir gemeinsam alle auf und senden Gebete empor (Apol I 67 3–5). Bald nach 150 kennt also Justin für die Worterbauung im sonntäglichen Gottesdienst die feste Reihenfolge: Vorlesung aus den Evangelien oder dem AT., erbauliche Ansprache (Homilie), die an die Vorlesung angeschlossen ist, Gebet, und er setzt ferner voraus, dass die freie, tätige Beteiligung der Gemeindeglieder aufgehört hat. Auf diesen beiden Linien hat der Zustand, der bei Justin erreicht ist, seine Vorstufen gehabt, und diese lassen sich im nachapostolischen Zeitalter nachweisen.

Bei Darlegung der Verfassungsentwicklung konnte bereits gezeigt werden, dass die Amtsträger der zweiten und dritten Generation in immer steigendem Masse die Aufsicht und die tätige Leitung des Gemeindegottesdienstes an sich zogen. Die aktive Beteiligung der „Laien", der gewöhnlichen Gemeindechristen, am Gottesdienste mag sehr bald aufgehört haben: sie war nicht mehr zu halten, als die Gemeinden grösser wurden, und als die Unterschiede im religiösen Zustande der Einzelnen wuchsen. Die Betätigung der Pneumatiker am Gottesdienste dauerte freilich noch lange an, aber in den grösseren Gemeinden, den Zentren des Christentums, wurden sie je länger je mehr unter die scharfe Kontrolle des Amtes gestellt: vom Beginn des 2. Jahrhunderts ab war in Syrien, in Asien, in Rom der sonntägliche Gottesdienst unter die Beaufsichtigung durch die Amtsträger geschoben, und der Zustand, den Justin zeichnet, war damit im Grunde erreicht. Denn auch in den Versammlungen zur Zeit des Justin war keineswegs der „Vorsteher", der Bischof, der einzige Mann, welcher die Belehrung und Erbauung der Gemeinde durch das Wort vorzunehmen hatte. Justin schildert in

er nach aussen gerichteten Schrift nur generell den typischen Herang einer christlichen Versammlung, ohne sich in das Einzelne zu enau einzulassen. Wenn man aber zu den Worten Justins den Zuatz macht: (der Vorsteher) oder der, dem er es überlässt, dann gilt eine Aussage auch für eine bedeutend frühere Zeit. — Ebenso reicht ie Ordnung des Gottesdienstes, die Aufeinanderfolge der einzelnen tücke, wie sie Justin aufweist, bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunerts. Auf folgende Quellenstellen ist dabei zu achten: I Tim 4_{13} wird er Adressat ermahnt, fortzufahren mit Vorlesen, Ermahnen, Lehren[1]. Vorlesung aus heiliger Schrift, daran angeschlossen Mahn- und Lehrortrag, sollen nach dieser Stelle im Gemeindegottesdienst (um den andelt es sich dabei) vorgenommen werden. Weiter: II Clem ist eine, er Zeit nach leider nicht genau zu bestimmende, vor versammelter emeinde gehaltene Homilie. Nach dem eigenen Zeugnis des Schrifttückes ist der Predigt eine Schriftvorlesung vorangegangen: nach dem otte der Wahrheit kommt der Mensch zum Worte (19_1). Am Ende on I Clem findet sich ein langes Gebet allgemeinen Inhalts, ein Gebet on der Art, wie es in öffentlicher Gemeindeversammlung rezitiert urde (I Clem 59—61). Es ist schwer anzunehmen, dass die den Brief endende römische Gemeinde der alten und berühmten korinthischen Schwestergemeinde die Fähigkeit nicht zugetraut haben sollte, richtig u beten. Die wahrscheinlichste Erklärung dafür, dass die Römer an hren Brief ihr oder ein Gemeindegebet anschlossen, ist diese: der Brief, ein im homiletischen Stil gehaltenes Mahnschreiben, war von vornherein nicht bloss für einmalige Verlesung bestimmt, sondern sollte, wenigstens in grossen Partieen, der gottesdienstlich versammelten Gemeinde öfters vorgelesen werden, und zwar vermutlich an der Stelle der regelmässigen Gemeindeansprache, der Homilie. Darum wurde ihm auch gleich ein Gemeindegebet angeschlossen, das, wie dann weiter gefolgert werden muss, geradeso wie bei Justin, seine Stelle gegen Ende des Gottesdienstes hatte[2].

Die drei Elemente des Wortgottesdienstes: Vorlesung, Homilie, Gebet, sind auch die Hauptbestandteile des jüdischen Synagogengottesdienstes gewesen, nur dass in diesem die Reihenfolge eine andre war, nämlich: Gebet, Vorlesung, Ansprache. Es ist leicht möglich, dass in

[1] ἕως ἔρχομαι, πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ.

[2] I Tim 2_1 steht: παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων κτλ. Wenn, wie aber sehr unwahrscheinlich ist, πρῶτον πάντων nicht mit παρακαλῶ, sondern mit ποιεῖσθαι zusammenzunehmen ist, dann würde I Tim das Gemeindegebet an den Anfang der Wortversammlung geschoben. Das war die Stellung des Gebets im jüdischen Synagogenkultus.

manchen Gegenden auch im christlichen Gottesdienste das Gebet an die erste Stelle rückte; Vorlesung und Erbauungsrede standen aber natürlich immer beieinander.

Die Vorlesung, die Ansprache, das Gebet hatten sich im nachapostolischen Zeitalter recht bald als die wichtigsten Elemente in der Erbauung der Wortversammlung durchgesetzt. Aber sie waren bestimmt nicht die einzigen Stücke. Dass am Anfang des Gottesdienstes irgend eine Eingangsformel gesprochen wurde, kann als sicher angenommen werden, desgleichen auch, dass die Versammlung mit einem Segenswunsch, einer Doxologie, einem Votum irgend welcher Art ausklang. Wenn schon jedes Gebet, wenn die Homilie, wenn auch jedes Schriftstück, das von einer Gemeinde zur andern ging, am Schlusse und bei besondern Abschnitten eine Doxologie aufwies, dann hat eine Schlussformel dieser Art auch nicht am Ende der Versammlung gefehlt. Analogieen aus dem jüdischen Synagogengottesdienste sind das Sch'ma Israel am Anfang und der Segen (Num 6_{24} ff.) am Ende der Sabbathversammlung. — Und auch mit der Eingangs- und Schlussformel sind die Elemente, aus denen sich die Erbauung der Wortversammlung zusammensetzte, noch nicht erschöpft. Paulus erwähnt in seiner Aufzählung noch den Psalm, die Prophetie, das Zungenreden samt seiner Auslegung. Von diesen Stücken kann sich die Zungenrede im nachapostolischen Zeitalter nur vereinzelt erhalten haben. In der nachpaulinischen Zeit verlautet nichts mehr davon, dass sie, sei es privat, sei es in der Gemeindeversammlung, geübt wurde. Sie mag immerhin gelegentlich in der Kirche noch vorgekommen sein, denn sie konnte immer wieder aus dem Heidentum, wo sie herstammte, oder aus den Ketzersekten, die sie auch kannten, eindringen. Anders stehts mit der Prophetie. Unsere ganze Periode hat sie noch gekannt, und die Vorträge der Propheten, und zwar die wirkliche Prophetie, nicht der Gebets- oder Lehrvortrag des Propheten, muss in der Wortversammlung gelegentlich eine Stelle gehabt haben. Dasselbe gilt vom Psalmenvortrage, nur dass dieser anscheinend eine viel regelmässigere Praxis war. Ignatius und der Pliniusbrief bezeugen, dass die Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters Gesänge in der Versammlung kannten, und die Apokalypse hat Proben solcher Psalmen erhalten. An irgend einer Stelle der Versammlung — an welcher, wissen wir nicht — müssen endlich auch Briefe, überhaupt Schriftstücke, die von aussen her gekommen waren, der Gemeinde zur Kenntnis gebracht worden sein.

Dem Gesagten nach bilden also Vorlesung, Homilie, Gebet, dazu Psalmen und prophetische Vorträge den Inhalt des Gemeindegottesdienstes. Jeder einzelne dieser Bestandteile ist im Folgenden gesondert

zu betrachten. Dabei ist mit den drei Stücken, die Justin aufzählt, zu beginnen.

Justin gedenkt an erster Stelle der Vorlesung, die nach seinen Worten aus den Denkwürdigkeiten der Apostel, d. h. den Evangelien, oder den Schriften der Propheten, d. h. dem AT., stattfand. Es ist sicher, dass der Gebrauch, in der Gemeindeversammlung aus heiligen Schriften vorzulesen, sehr weit zurückreicht. Die Synagoge kannte ihn. Sehr wohl können bereits in den Versammlungen der paulinischen Gemeinden Abschnitte des AT. durch Vorlesen zur Kenntnis der Gemeinde gebracht worden sein. Die Tatsache, dass im nachapostolischen Zeitalter gottesdienstliche Vorlesungen stattfanden, wird ausdrücklich gedeckt durch 1 Tim 4_{13} und II Clem 19_1 (vgl. schon oben). Zur Vorlesung in der Gemeindeversammlung gelangte einmal das AT., dessen die Gemeinde ebensowohl zur Begründung ihrer Theologie wie zur Unterweisung in der Sittlichkeit, zur Erkenntnis des „Weges" bedurfte. Neben die Vorlesung aus den von der Synagoge übernommenen Schriften des alexandrinischen Kanons trat die Anagnose neuerer Schriften, die jüngeren Datums waren. Sie waren zum Teil christlichen Ursprungs. Die Kenntnis des Lebens Jesu, seiner grossen Taten, aus denen die Gemeinde seine Messianität den Juden gegenüber, seine göttliche Natur den Heiden gegenüber bewies, aber auch die Kenntnis seiner Worte war doch von grundlegender Bedeutung. Es ist nicht daran zu zweifeln, dass von der zweiten Generation ab die Ueberlieferung über das Leben des Herrn keine freie, mündliche mehr war, sondern sich in Schriften niedergeschlagen hatte. Die Gemeinden hatten von 70—80 ab Evangelienschriften im Gebrauch, wenn keines von den kanonisch gewordenen vier Evangelien, so deren Vorstufen oder Parallelbildungen davon, und von den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts ab mag in den asiatischen Gemeinden der Kanon der vier Evangelien im Gebrauch gewesen sein. Aus diesen Schriften evangelischen Inhalts wurde in der Wortversammlung vorgelesen, denn die Kenntnis des „Evangeliums" ist etwas, was in unserer Periode bei allen Gemeindegliedern vorauszusetzen ist. Finden sich ja doch auch gerade in Quellen des nachapostolischen Zeitalters die ersten Anführungen von Herrenworten als „Schrift" (γραφή), nämlich in Barn 4_{11} und II Clem 2_4, und in dem Dispute, den Ignatius mit den Ketzern in Philadelphia hatte, wurde aus den Rollen des AT. und aus irgend welchen Evangelienbüchern argumentiert (Philad 8_2). Abgesehen von Evangelienbüchern besassen die Gemeinden wenigstens teilweise noch andre Vorlesungsschriften christlicher Herkunft. Wie I Clem sowie die Briefe

des Ignatius und Polykarp dartun, waren Paulusbriefe allenthalben in den grösseren Gemeinden bekannt: die Römer zitieren I Kor (I Clem 47 1 ff.), Ignatius spielt auf „alle Briefe" des Paulus an (Eph 12 2), Polykarp kennt die Briefe des Paulus (Phil 3 2, 11 3) und zitiert öfters aus ihnen. Ob vollständige Sammlungen des paulinischen Erbes vorlagen, muss offen bleiben, aber es genügt zu zeigen, dass die Paulusbriefe im nachapostolischen Zeitalter, noch ehe es einen NTlichen Kanon gab, keineswegs vergessen in den Archiven der Gemeinden, an die sie einst gegangen waren, ruhten. Neben ihnen waren noch andre christliche Schriften weit über die Kreise hinaus, für die sie ursprünglich bestimmt waren, bekannt und beliebt und wurden in den Wortversammlungen zur Verlesung gebracht. Noch ehe Ignatius das Martyrium erlitten hatte, baten sich die Philipper von Polykarp seine Briefe aus, und die Antwort des Polykarp beweist, dass die Smyrnäer sich bereits eine Sammlung von Ignatiusbriefen angelegt hatten und zwar auch solcher, die nicht an smyrnäische Adresse gekommen waren (Pol Phil 13 2). Intensive Kenntnis der vorhandenen Schriften christlichen Ursprungs und genaue Beschäftigung mit ihnen während des nachapostolischen Zeitalters war die Vorbedingung dafür, dass sich in etwas späterer Zeit aus den Einzelsammlungen der Kanon des NT. bilden konnte. Offen muss freilich bleiben, an welcher Stelle der Wortversammlung die Paulusbriefe und andre Schriften christlichen Ursprungs zur Verlesung gebracht wurden. Wurden sie gelegentlich an derselben Stelle verlesen, wo sonst die sicher höher prädizierten ATlichen Bücher und das Evangelium des Herrn zur Verlesung gebracht wurden, oder wurden sie an einem andern Platze, vielleicht an Stelle des Lehrvortrages, der Gemeinde zur Erbauung vorgebracht? — Die Bücher des AT. und die Schriften christlichen Ursprungs, die von der zweiten Generation ab in immer steigendem Masse vorhanden waren, bildeten bereits einen stattlichen Kreis von Leseschriften, der aber noch vermehrt wurde durch die seitens der Gemeinden unverändert oder in schwacher Ueberarbeitung rezipierten Apokalypsen, die das Judentum der hellenistischen Zeit hervorgebracht hatte, und die als inspirierte Schriften unter altberühmten Namen gingen (Henoch-, Esra-, Baruchapokalypsen, die Assumptio Mosis, das Buch Eldad und Modad u. a. m.). Auch diese Bücher wurden als heilige, inspirierte Bücher angesehen so gut wie die ATlichen, und sie wurden gelegentlich den Gemeinden vorgelesen.

Zweck all dieser Vorlesungen war natürlich, der Gemeinde die Kenntnis der betreffenden Schriften zu übermitteln, ihren Gliedern etwas darzubieten, wozu der einzelne von sich aus in den seltensten Fällen gelangen konnte. Denn die meisten Mitglieder der Gemeinde

konnten sicher nicht lesen, oder sie waren doch zu arm dazu, sich auch nur einzelne der Rollen von heiligen Schriften zu kaufen, geschweige denn sich eine Sammlung davon zu Privatzwecken anzulegen. Die Mehrzahl der Gemeindeangehörigen bekam also nur in der Versammlung (freilich nicht bloss in der sonntäglichen) aus den heiligen und den geehrten Büchern zu hören. Und der Weg dieser Vorlesungen muss zum Ziel geführt haben. In mehr als einer Quelle des Zeitraumes fällt eine überraschend genaue Bekanntschaft mit den heiligen Schriften, und zwar vor allem mit dem AT., auf. Wenn man innerchristliche Schriften wie Barn, Hebr, vor allem I Clem durchsieht, so kann man nur staunen über das Mass von Vertrautheit mit dem AT. und das Interesse an den Problemen, die es aufgab oder die mit seiner Hilfe zu lösen waren, eine Vertrautheit und ein Interesse, die nicht bloss bei den Verfassern der betreffenden Stücke vorhanden waren, sondern von ihnen auch in den breiteren Schichten der Gemeinden vorausgesetzt werden konnten. Die langen Beispielsreihen, die in I Clem zusammengestellt werden, fordern genaue Bekanntschaft mit der ATlichen Geschichtserzählung, denn die einzelnen Beispiele werden dort so und so oft nur andeutungsweise mit einem kurzen Satze angeführt (vgl. z. B. I Clem 4_{8-13}, 9_{3} f., 17_{1-5}). Der Barn-brief, der keine direkt antijüdische Streitschrift ist, sondern die Gnosis in der Gemeinde mehren will (1_{5}), setzt voraus, dass die Gemeinde das jüdische Zeremonialgesetz kennt und die Schwere des Problems, das sein Dasein in den heiligen Büchern aufgibt, einigermassen empfindet. Solche Beobachtungen zwingen dazu, eine nicht zu gering einzuschätzende Vertrautheit der Gemeindeglieder mit den Schriften, die der Anagnose zufielen, anzunehmen, und diese Vertrautheit konnte aus den schon dargelegten Gründen nur durch die Vorlesung der betreffenden Bücher in der Gemeindeversammlung erreicht werden.

Aus eben diesem Grunde, weil nämlich die Vorlesung in der Gemeindeversammlung das Hauptmittel war, Kenntnis der heiligen Bücher in die Gemeinde zu bringen, muss auch angenommen werden, dass die Abschnitte, die allsonntäglich verlesen wurden, an Umfang nicht zu gering waren. Es ist vielleicht möglich, für einen bestimmten Fall eine ATliche Lektion abzugrenzen, die in der sonntäglichen Gemeindeversammlung vor der daran angeschlossenen Homilie verlesen wurde. Der Predigt, die unter dem Namen II Clem erhalten ist, ging als Anagnose vielleicht der Abschnitt Jes 54—66 voraus. Das ist ein Schluss, der sich auf der Beobachtung der ATlichen Zitate in der Homilie, gewisser auffälliger Berührungen in Einzelheiten und der Identität in der Gesamtstimmung hier und dort aufbaut. Wenn dieses

Ergebnis richtig ist, dann hat der Zeitraum, den Justin mit μέχρις ἐγχωρεῖ bemisst, oft lange gedauert: die Verlesung der bezeichneten Jeskapitel währt etwa eine Stunde, und die ausgesteckte Anagnose übertrifft an Umfang die daran angeschlossene Homilie bedeutend. Auf jeden Fall muss offengehalten werden, dass solche langen Lektionen tatsächlich vorgenommen wurden. Von festen Perikopen, von Systemen, wie sie das gleichzeitige Judentum im Synagogalgottesdienste gebrauchte, kann für unsere Zeit keine Rede sein. Die Auswahl des Buches und des einzelnen Abschnittes, der jeweils zur Verlesung kam, wird von den Personen, die den Gottesdienst leiteten, den Vorstehern und den Lehrern, von Fall zu Fall getroffen worden sein. Wer den ausgesuchten Abschnitt zur Verlesung brachte, kann nicht genauer angegeben werden.

An die Vorlesung schloss sich nach Justins Zeugnis eine Homilie, eine Ansprache des Vorstehenden an, der dazu ermahnte und aufmunterte, den Gütern, die die verlesenen Schriftworte vor Augen gestellt hatten, nachzustreben. Auch I Tim 4 13 zeigt Ermahnung und Lehre an die Vorlesung angeschlossen, und II Clem ist das Beispiel einer Homilie, die einer vorangegangenen Anagnose folgt. Noch an einer andern wichtigen Stelle, nämlich in der Beschreibung des Sonntagsgottesdienstes, die der Pliniusbrief gibt, erscheint die Predigt als Bestandteil dieser Zusammenkunft. Plinius hatte als Ergebnis seiner Untersuchung in Erfahrung gebracht, die Christen kämen an einem festgesetzten Tage früh zusammen, um in wechselseitigen Gesängen Christus als einen Gott zu preisen und sich mit einem Schwur nicht zu irgend einem Verbrechen zusammenzubinden (seque sacramento non in scelus aliquod obstringere), sondern dazu, keine Diebstähle, Räubereien, Ehebrüche zu begehen, gegebene Zusage nicht zu brechen, anvertrautes Gut vor Gericht nicht abzuleugnen (ep Plin 7). Schon längst hat man erkannt, dass Plinius hier nicht ganz deutlich berichtet. So wie die Worte bei ihm lauten, müsste man zunächst annehmen, dass die Christen allsonntäglich eidlich vor einander das Versprechen abgelegt hätten, sich der angegebenen Verbrechen zu enthalten. Davon kann aber im Ernste keine Rede sein. Die „feierliche Verpflichtung", die Plinius ausdrücklich hervorhebt, um den politisch und gesellschaftlich harmlosen Charakter der Christen zu kennzeichnen, hat er aus Angaben kombiniert, die die Verhörten über die sonntägliche Ermahnung machten: die Leitenden in der Gemeinde, die Vorsteher und Lehrer, stellten den Versammelten vor Augen, zu was für einer Art von Lebensführung sie verpflichtet seien, was die Genossenschaft, der sie angehörten, von ihrer Haltung erwar-

tete. Wir stossen also auch an dieser Pliniusstelle auf die Predigt, die Mahnrede, als ein Element der sonntäglichen Erbauung.

Wenn es sich darum handelt, ein Bild von der Art und dem Inhalt der gottesdienstlichen Erbauungsreden im nachapostolischen Zeitalter zu entwerfen, so muss wieder auf die Aufschlüsse von I Kor zurückgegriffen werden. Bei Paulus erscheint I Kor 14 26 an zweiter Stelle, hinter dem Psalm, der Lehrvortrag. Und wie die Kombination von I Kor 14 26 mit 12 8 lehrt, wird der Inhalt des Lehrvortrages durch Weisheits- und Erkenntnisrede (λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως) ausgemessen. Zwischen „Weisheit" und „Erkenntnis" bei Paulus sauber zu scheiden, ist unmöglich. Es kann höchstens ein formaler Unterschied zwischen den beiden gemacht werden: die Gnosis mag sich mehr in den Formen intuitiven Anschauens, die Weisheit in denen der verständigen Betrachtung bewegt haben. Aber wie verschiedene Beobachtungen zeigen, ist auch diese Abgrenzung keine scharfe.

Sicherer ist etwas andres, nämlich dies, dass das in den beiden Begriffen abgesteckte Gebiet ein sehr weites ist. Namentlich jenen, die sich vom Heidentum aus an die Gemeinde anschlossen, musste alles, was sie dort Neues kennen lernten, im Lichte einer wunderbaren, ungeahnten, erhabenen Weisheit und Gnosis erscheinen. Schon die Erkenntnis des Einen, des Allmächtigen, des Schöpfers Himmels und der Erde, des Heiligen, der unter Heiligen in der Höhe thront, und die Erkenntnis, dass die Dämonen für die Christen nichts mehr bedeuten, dass man den Bildern keine Opfer mehr zu bringen brauche, ist eine befreiende und ergreifende Gnosis. Und wie viel fällt sonst noch in den Kreis der Erkenntnis und Weisheit! Dass Gott einen „Retter" gesandt habe, die Art dieses Retters, sein Verhältnis zu Gott, zu den Engeln, Geistern und Dämonen, die Ordnungen in der überhimmlischen Welt und die Ordnungen im finstern Reiche des Satans, die Schöpfung der Welt und ihre Zusammensetzung, die Machtbezirke der Engel und Dämonen auf ihr, der Wille des gebietenden Gottes, seine Aeusserungen in den heiligen Büchern, die Gebote und die Prophezeiungen, die heilige Geschichte, die Kunst der Auslegung der heiligen Rollen, das Verhältnis Gottes zum Volke Israel in der Vergangenheit und jetzt, das Wesen der Gemeinde Gottes, des Leibes, der Braut Christi, die Zeichen, die das Ende des gegenwärtigen, rasch seiner Vollendung entgegenrollenden Aeon verkünden, die Herrlichkeiten des zukünftigen, den Erwählten bereiteten Aeon, das Geheimnis der Totenauferweckung und das Gericht, das Wissen um die mysteriösen apokalyptischen Namen und die Kenntnis und Deutung der apokalyptischen Geheimzahlen — alles dies und noch andres mehr wurde als

neue bereichernde und beseligende Erkenntnis gepriesen und weiter gepflanzt. Daran haben sich die Versammlungen der Christen erbaut, nicht nur in den Tagen des Paulus, sondern auch in den folgenden Jahrzehnten.

Es ist für uns nicht unmöglich, eine Anschauung von der Art des Lehrvortrages in den Versammlungen des nachapostolischen Zeitalters zu gewinnen. In II Clem ist nicht nur eine wirkliche Homilie überliefert, sondern auch in verschiedenen von lehrbegabten Führern der Gemeinden abgefassten Schriftstücken, wie I Clem, Hebr, Barn, ferner I Petr, Jak, liegen Quellenstücke vor, die in weiten Partieen einen Einblick in die Art von Erbauung gestatten, welche der Lehrvortrag den Gemeinden bot.

Als Grundbestandteile der Lehrvorträge in der Gemeindeversammlung sind zwei Elemente zu erkennen: einmal die schlichte sittliche Ermahnung, die an die Worte des AT. oder an die Worte Jesu angeknüpft wird, und sodann die Mitteilungen mehr theoretischer Art, die die Ueberlieferung der grossen oben angedeuteten Traditionsmassen und daran anknüpfender Sonderspekulationen der jeweils Vortragenden bezwecken. Eine Homilie, die klar den an erster Stelle genannten Typus vertritt, ist II Clem. Nur beherrscht von dem Ausblicke auf die künftigen Dinge, das Gericht, die Verdammnis, die Herrlichkeit, gibt der Homilet Anweisungen, wie die Gebote Christi wahrhaft erfüllt werden könnten, mahnt zur Enthaltsamkeit, zur Geringschätzung der weltlichen Güter. Eine gute Anschauung der von Justin genannten „Ermahnung und Aufmunterung, jenen Gütern nachzueifern", gibt auch I Clem, in dessen virtuoser Behandlung des AT. wir vergebens nach den Spuren einer tiefsinnigen pneumatischen Exegese suchen, sondern der die Hauptstücke des rechten christlichen Wandels zusammenfügt und seinen eigenen menschlichen Worten zur Begründung die Begebenheiten aus der heiligen Geschichte oder die normativen Aeusserungen Gottes im prophetischen Worte zur Seite stellt. Die dem Namen nach unbekannten Lehrer, die I Petr und Jak geschrieben haben, müssen auch die Fähigkeit besessen haben, die Gemeinden durch gesprochenes Wort in trüben Zeiten mit dem Hinweis auf die schönere Zukunft aufzurichten, sie in Zeiten verfahrener und unerfreulicher Zustände ernst und festzugreifend zurechtzurücken. — Das andere Element, das in den Lehrvorträgen vorkam, war theoretischer Art. Der Menge der Gemeindeglieder, den schlichten Christen, musste die Fülle der Gnosis, die sie während ihrer Katechumenenzeit nicht ausschöpfen konnten, mitgeteilt werden, auch sollten sie Anteil bekommen an den geistgewirkten Spekulationen und Erkenntnissen,

deren die pneumatisch begabten Lehrer teilhaftig geworden waren. Von dem, was in solchen Lehrvorträgen vorkam, und wie es vorgebracht wurde, geben Schriftstücke wie Barn und Hebr eine Anschauung. Namentlich Barn ist in dieser Hinsicht interessant, da er zeigt, wie viel auch an ausserordentlich abstrusen Spekulationen den Gemeinden zum Anhören zugemutet werden konnte, wobei freilich nicht zu übersehen ist, dass das behandelte Hauptproblem, die Deutung des mosaischen Zeremonialgesetzes, ein würdiges und brennendes war. Selbstverständlich war der eine wie der andre Typus des Lehrvortrages niemals ganz rein ausgeprägt. Der auf sittliche Förderung zielende Zuspruch fehlt weder in Barn noch in Hebr. Andrerseits weist I Petr die durch den Zusammenhang keineswegs geforderte Digression über die Hadesfahrt des Christus und die Sintflut als Gegenbild der Taufe auf (I Petr 3 19 ff.), während II Clem in einem auf paränetische Ermahnung gerichteten Zusammenhange eine merkwürdige, gar nicht leicht verständliche Spekulation über die obere, die erste, die pneumatische Kirche, die Genossin des Christus in präexistenter Syzygie einflicht (II Clem 14).

Das Verhältnis des Lehrvortrages zu dem verlesenen Schriftabschnitte muss als ein sehr freies vorgestellt werden. Das folgt schon daraus, dass die Schriftabschnitte, wie oben gezeigt, ausgedehnt waren, weshalb von einer textgemässen Behandlung, wie sie in der Synagoge vorkam, und wie sie z. B. schon die Homilien des Origenes aufweisen, keine Rede sein kann. Was für eine Lektion II Clem voranging, kann darum gar nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Es genügte ohne Frage, wenn die Homilie im Grossen und Ganzen Gedankengängen und Stimmungen folgte, die die Anagnose im Hörer wachgerufen hatte, oder wenn sie einzelne Themen behandelte, die im verlesenen Abschnitt aufgestossen waren. Zudem war sicherlich nur ein Lehrvortrag durch die Rücksichtnahme auf den verlesenen Abschnitt gebunden. Es ist aber anzunehmen, dass öfters nicht bloss ein Lehrvortrag geboten wurde, sondern mehrere, je nachdem Leute vorhanden waren, die imstande waren, der Gemeinde etwas zu bieten.

Ueber die Länge des Zeitraumes, der den Lehrvorträgen bei der sonntäglichen Zusammenkunft eingeräumt war, lassen sich nur schwer einige Vermutungen anstellen. Nach Justins Worten scheint es, als ob er die Mahnrede als etwas betrachtet, was der Schriftverlesung gegenüber zurücktritt und keinen so breiten Raum einnimmt wie diese. Wenn Jes 54—66 wirklich die Anagnose ist, die II Clem voranging, so zeigt die Homilie dasselbe Verhältnis zur Anagnose, wie es die Justinworte erschliessen lassen: während die Verlesung der Lektion etwa

eine Stunde in Anspruch nimmt, genügt die Hälfte dieser Zeit für die Homilie. Solange es in den Gemeinden nicht verwehrt war, nach einander mehrere Lehrvorträge zu halten, müssen natürlich die einzelnen Vorträge sich in noch engeren Zeitgrenzen gehalten haben, da ja sonst die Morgenversammlung bis weit in den Tag hinein gedauert hätte. Viel länger als eine Stunde können unter normalen Umständen die Lehrvorträge der sonntäglichen Gemeindeversammlung nicht gewährt haben.

Die Personen der Gemeinde, die durch Vorträge in den Wortversammlungen erbauten, waren die geistigen Führer der Gemeinden: die Lehrer und die Propheten, aber auch redegewandte und einsichtige Amtsträger.

An nächster Stelle hinter der Gemeindeansprache stand in der Regel das Gebet, und zwar, wie oben gezeigt, nicht erst in Justins Zeit, sondern wahrscheinlich bereits viel früher. Wenn es auch hie und da an andrer Stelle der Wortversammlung vorgenommen wurde, so kann es natürlich niemals gefehlt haben. Denn eine Versammlung, die zusammentrat, um religiöse Erbauung zu pflegen, konnte unmöglich auseinandergehen, ohne dieser selbstverständlichen Aeusserung der Frömmigkeit Raum gegeben zu haben.

Ursprünglich ist in den Gemeindeversammlungen der Christen auch das Gebet etwas ganz Freies gewesen. Es „wurde demjenigen, oder auch mehreren, überlassen, der sich dazu meldete". Und ebenso muss sein Wortlaut noch ein freier gewesen sein. Denn auch im Gebet spricht der Geist, der dem Betenden die Worte — das Flehen und das Danken, den Jubel und das Seufzen — auf die Zunge gibt.

Von vornherein steht zu erwarten, dass die Freiheit der apostolischen Gemeinden auch auf diesem Punkte in den folgenden Jahrzehnten durch Ordnung und Ueberlieferung abgelöst wurde. Diese Ordnung zeigte sich einmal schon darin, dass dem Gebete eine feste Stellung hinter der Gemeindeansprache angewiesen wurde. Sie trat weiter darin zu Tage, dass der Kreis der öffentlich mit dem Gebete auftretenden Personen sich verengte, und dass der Wortlaut des ursprünglich ganz freien Gebetes allmählich festere Formen annahm.

In den paulinischen Gemeinden konnte jeder, der sich dazu meldete, mit einem Gebetsvortrage auftreten. Wie aus der Did vielleicht zu schliessen ist, hat dieser Zustand in den Gemeinden ihres Kreises noch angedauert. Sie setzt voraus (cc 9 f), dass bei der Eucharistiefeier jeder Beliebige die Gebete sprechen kann: dann — so ist anzunehmen — wird auch bei der Wortversammlung das Gebet noch nicht ganz in die Hände bestimmter kleiner Kreise gekommen sein,

sondern gelegentlich auch von schlichten Gliedern der Gemeinschaft gehalten worden sein, die auch frei beten durften, denn die Did teilt Mustergebete nur für die Feier der Eucharistie mit. Aber wenn freilich nach der Did (10 7) in dem Rechte des Betens bei der Eucharistie ein Unterschied zwischen Propheten und gewöhnlichen Christen gemacht wird, so dauern auch hier die alten Zustände nicht unverändert fort. Und andre Schriften drängen deutlich den gewöhnlichen Gemeindechristen von der aktiven Beteiligung am Gebetsvortrage zurück. Wenn I Clem 40 5 den Laienmenschen an die für die Laienmenschen gegebenen Vorschriften erinnert, so ist das eine Vorschrift, die nicht nur für die Feier der Eucharistie gilt. Und wenn gleich darauf (41 1) dieselbe Schrift mahnt: Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Orte Gott wohlgefallen, möge ein gutes Gewissen bewahren und nicht das festgesetzte Mass seines Dienstes überschreiten, sondern mit ehrfürchtiger Scheu handeln, so bezwecken die Worte keineswegs bloss unordentliches, verworrenes Wesen aus der korinthischen Gemeinde zu entfernen (wo die alten, schon von Paulus gerügten Missstände angedauert hätten), sondern diese Mahnung will nach dem ganzen Zusammenhange die aktive Betätigung im Gottesdienste den Amtsträgern zuweisen. Dabei muss es sich an erster Stelle um die Vornahme der Gebete gehandelt haben. Denn dabei konnten die Amtsträger am leichtesten eintreten, auch wenn es keine besonders zum Reden und zum Erbauen befähigte Männer waren, dabei konnten sie es auch mit den Pneumatikern aufnehmen. Aehnlich wie bei I Clem liegt weiter die Sache bei Ignatius. Eph 5 2 steht: Wenn schon eines und des andern Gebet solche Kraft hat, wie vielmehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche; Magn 7 1 mahnt, nichts ohne den Bischof und die Presbyter zu tun, sondern alles gemeinsam vorzunehmen: Ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe. Das sind Stellen bei Ignatius, die einen Blick in die Gemeindeversammlung gestatten, wo der Bischof vorsitzen soll wie Gott (Magn 6 1). Es ist gleichgültig, ob das eine Versammlung zum Mahl oder eine Versammlung zum Wort ist: wo der Bischof und die Presbyter den Vorsitz haben, da kann man nach allem, was sonst von dem gemeindeorganisatorischen Programm des Ignatius feststeht, als sicher annehmen, dass die Amtsträger dann den Gottesdienst nicht nur leiteten, sondern, wo es anging, auch tätig in ihn eingriffen, und das konnten sie beim Gebet am ehesten. Bei Justin endlich ist die Entwicklung zu Ende: dort scheint (wie sicher bei der Eucharistie) auch bei der Wortversammlung der Vorsteher allein zu beten, und die zum Gebet aufgestandene Gemeinde schliesst sich am Ende des Gebets mit Amen den Worten des Gemeindeleiters an.

Ursprünglich ganz freies Gebet, dann, als die Gemeinden grösser wurden, sich im Innern differenzierten und die Gefahr der Unordnung zu vermeiden war, Beschränkung des Gebets auf die Führenden, die Pneumatiker und die Amtsträger, wobei in immer steigendem Masse das Ueberwachungsrecht der Amtsträger den Pneumatikern gegenüber geltend gemacht wurde, bis endlich die Amtsträger selber als die einzigen dastanden, denen das Recht zukam, mit der versammelten Gemeinde und für sie zu beten — das ist die Entwicklung, die in den grossen Gemeinden schon im nachapostolischen Zeitalter vor sich ging.

Ein paralleler, aber lang nicht so deutlicher Vorgang der Verengung einer ursprünglich grösseren Freiheit lässt sich beobachten, wenn auf den Inhalt der Gebete geachtet wird. Das Gebet war ursprünglich auch dem Wortlaute nach frei. In den sich erst bildenden Gemeinden, die zudem ihre Erbauung auf die Erfahrungen der Geisteswirkungen gestellt hatten, konnte von Gebetsliturgie keine Rede sein. Wenn als ein später Zeuge nachapostolischen Brauches Justin vernommen wird, so verbürgt er die Tatsache, dass auch noch zu seiner Zeit das vom Vorsteher vorgebrachte Gebet ein freies war: bei der direkt an die Wortversammlung angeschlossenen eucharistischen Feier betet der Vorsteher, s o v i e l e r k a n n (ὅσῃ δύναμις αὐτῷ Apol 67 5), und wenn bei dieser Feier, die leicht zu einer rein liturgischen werden konnte, das Gebet noch ein freies war, dann ist sicher auch für die Wortversammlung noch freies Beten anzunehmen. Aber es fehlt trotz des Justinzeugnisses doch nicht an deutlichen Spuren, die zeigen, dass der freie Gebetsakt hie und da zu festen Formen gedrängt wird. Auf Folgendes ist dabei zu achten: In einer Gemeinschaft, die bereits auf eine jahrzehntelange Vergangenheit zurückblickte, musste sich das Schwergewicht der Tradition geltend machen, namentlich wenn die Gemeinschaft eine religiöse war. — Weiter findet sich in der Did, in Nachahmung jüdischen Betbrauchs, die Anordnung, dreimal am Tage das Vaterunser zu beten (8 3). Die Spuren, die ausser Did Kenntnis und Gebrauch des Herrengebets beweisen, sind spärlich: sein Text steht im ersten und dritten Evangelium, und der Brief des Polykarp verrät in 7 2 Kenntnis des Vaterunser. Wenn aber in der Did ein so intensiver privater Gebrauch des Herrengebetes vorausgesetzt wird, dann ist doch der Schluss erlaubt, dass wenigstens hie und da dieser Gebetstext auch in der Gemeindeversammlung verwendet worden sei. Die Doxologieen, die sehr früh (vgl schon Did) an den eigentlichen Gebetskörper angesetzt wurden, sind sicher ein Zeichen für liturgische Benutzung des Vaterunser. Freilich steht der regelmässige Gebrauch des Herrengebets noch keineswegs auf derselben Linie mit der

Anwendung beliebiger liturgisch fixierter Gebetsformeln. Denn beim Herrengebet handelte es sich eben um Herrenworte. — Die Vorschrift der Did, dreimal im Tage das Herrengebet zu sprechen, ist eine Anlehnung an jüdische Sitte. Jüdischer Brauch war aber auch, in der Synagogenversammlung liturgisch fixierte Gebetstexte herzusagen. Es konnte also hier das jüdische Vorbild sehr leicht dahin wirken, dass sich eine feste liturgische Tradition für das Gebet der Gemeindeversammlung bildete. — Dass überhaupt liturgisch fixierte Gebete für das nachapostolische Zeitalter nichts Unerhörtes waren, beweisen die Abendmahlsgebete der Did, die dem nicht pneumatisch begabten Gemeindechristen sagen, wie er etwa beten solle, wenn er in die Lage komme, über Kelch und Brot zu danken. — Dass auch für die Wortversammlungen der sonntäglichen Zusammenkunft die Bildung einer festen Gebetstradition nicht ausgeblieben ist, zeigt endlich das lange Gebet am Ende von I Clem (59—61). Wie verschieden man auch die Anfügung dieser Kapitel an den eigentlichen Brief beurteilen mag, so viel ist auf jeden Fall sicher: es liegen hier Worte und Ausführungen vor, die dem Verfasser des Briefes geläufig waren. Und sie waren ihm geläufig, weil es die Gedanken und Formeln waren, die er in der Versammlung seiner eignen Gemeinde schon oft gehört, auch selber verwendet hatte. Es braucht nicht wörtlich genau die Gebetsliturgie der Römer zu sein, die hier eingefügt wurde, es kann sehr fraglich sein, ob diese Liturgie überhaupt schon schriftlich fixiert war, aber eine starke, in festen Formen sich bewegende, wenn auch nur mündliche Gebetstradition setzt I Clem 59 ff unbedingt voraus. Von der Art des Gemeindegebets im nachapostolischen Zeitalter geben diese Kapitel ein gutes Bild.

Das Gebet beginnt in 59 2 mit einer deutlichen Ueberleitung: möchte keiner aus der ausgezählten Schar der Erwählten verloren gehen, eine Gefahr, die ja in Korinth nicht ausgeschlossen war, wo gewisse hochmütige, selbstgefällige Leute sich gegen die Amtsträger aufgelehnt hatten. Der eigentliche Gebetsanfang steht 59 3, wo in einer Reihe kurzer, teils parallel teils antithetisch gebauter, Satzglieder, die gleich beginnen und oft mit Gleichklang enden, Gott als der Starke, alles Sehende und alles Vermögende gepriesen wird, der aus der Menge der Völker sich die ihn Liebenden durch Christus ausgewählt hat. An diesen Lobpreis Gottes schliesst sich die erste Bittreihe des Gebets an. „Wir bitten dich, Herr, sei unser Helfer, und nimm dich unser an", worauf dann, wieder in ganz kurzen parallelen Sätzen, die einzelnen Anliegen vorgebracht werden, die sich meist, aber nicht ausschliesslich, auf die Gewährung von irdischen Gütern beziehen: neben der Bitte

Gott möge die Gefallenen aufrichten, die Irrenden auf die rechte Bahn führen, die Kleinmütigen trösten, stehen die Fürbitten für die Bedrängten, Hungernden, Kranken, Gefangenen aus der Gemeinde. Nachdem diese Reihe abgerollt ist, setzt das Gebet in 60 1 wieder mit einem der Anrufung in 59 3 parallel stehenden Lobpreis Gottes ein, des Weltschöpfers, des Treuen, Gerechten, Bewundernswerten, Weisen und Verständigen, Guten und Milden, um daran erneute Bitte zu schliessen, die Sündenvergebung und Bewahrung von Sünden für die Knechte und Mägde Gottes und am Ende Errettung vor denen, „die uns ungerecht hassen", erfleht. Damit ist der Uebergang zur Fürbitte für die ausserhalb der Gemeinde stehende Menschheit geschaffen: um Einigkeit und Frieden für uns und für alle Bewohner der Erde betet 60 4. Insonderheit soll auf der Erde Gehorsam gegen die Herrscher und Fürsten vorhanden sein. Denn (61 1) den Machthabern ist ihre Macht von Gott gegeben: mögen wir dies erkennen und ihnen gehorsam sein; mögen sie Gesundheit, Frieden, Eintracht, Wohlergehen von Gott verliehen erhalten, damit sie die ihnen verliehene Herrschaft ohne Fehl führen, und die von Gott gegebene Macht fromm verwalten (vgl. S. 107 f.: I Tim 2 1 ff., Polyc ad Phil 12 3). Mit einer feierlichen Doxologie, in der Gott von der Gemeinde durch Jesus Christus, „den Hohepriester und Anwalt unsrer Seelen" gepriesen wird, schliesst das Gebet, dem auf keinen Fall das Zeugnis versagt werden kann, dass es in schöner und würdiger Form die Anliegen und den Lobpreis der Gemeinde vor Gott bringt. Neben originalchristlichem Gut stehen in I Clem 59 ff. Entlehnungen aus der LXX, was selbstverständlich ist, aber auch, was sehr bemerkenswert ist, Entlehnungen aus gleichzeitiger Synagogenüberlieferung. Die „achtzehn Benediktionen" (schmoneesre berachoth), das jüdische Hauptgebet, weisen eine Reihe von so starken Berührungen mit dem Clem-gebete auf, dass an dem Hereindringen von jüdischer Gebetstradition in die Gemeinde nicht zu zweifeln ist.

In engem Zusammenhange mit dem Gebet steht der Psalm (ψαλμός; nach Kol 3 16, Eph 5 19, Act 16 25, Apok 5 9 u. a., auch ὑμνός und ᾠδή genannt). Justin erwähnt Apol I 67 den Psalm nicht ausdrücklich. Es mag sein, dass er ihn unter dem gemeinsamen Gebet mitbegreift. Eine genügende Anzahl von Stellen beweist auf jeden Fall das Fortdauern der schon von Paulus bezeugten Gemeindesitte (I Kor 14 26; Kol 3 16; Eph 5 19). Der Psalm ist mit dem Gebete eng verwandt, aber nicht mit ihm identisch. Das Gemeinsame der beiden ist, dass auch im Psalm der Preis und die Verherrlichung Gottes, der Dank an ihn zum Ausdruck kommt. Ja, auch im Psalm konnten gegebenenfalls kurze Bitten

vorgetragen werden. Der Unterschied zwischen Gebet und Psalm besteht darin, dass der Psalm, ein Produkt der religiösen Lyrik, keineswegs in der nämlichen Weise zum Wesen der Erbauungsversammlung gehörte, wie das für jede Aeusserung der Frömmigkeit unumgänglich notwendige Gebet. Ein weiterer Unterschied betrifft die Form: der Psalm muss immer eine gewisse gehobene, als schön angesehene Form aufgewiesen haben, was beim Gebete nicht nötig war: I Clem 61 1 f. z. B. ist reine Prosa. Auch in der Weise des Vortrags war sicher eine Differenz vorhanden: das Gebet wurde gesprochen, der Psalm in irgendeiner als Gesang empfundenen Weise rezitiert. Endlich behielt das Gebet viel länger seinen freien Charakter bei, während der Psalm, der Anklang fand, in seinem Wortlaute rasch zum Traditionsgute der Gemeinde wurde. So waren also immer Unterschiede, zum Teil wesenhafter Art vorhanden, wenn auch in einzelnen Fällen das von einem Pneumatiker vorgebrachte Gebet und der von ihm vorgetragene Psalm sich ausserordentlich eng berührten.

Nach dieser Vorbemerkung, die rechtfertigen soll, warum der Psalm eine abgesonderte Behandlung unmittelbar hinter dem Gebet zu erfahren hat, kann eine Betrachtung des Psalmes selber erfolgen. Paulus sieht den Psalm als ein vom Geiste gewirktes Produkt an, so gut wie die Lehre und die Prophetie. Und ebensowenig wie diese beiden ist die Fähigkeit des Psalmendichtens an gewisse einzelne Männer gebunden: jeder aus der Gemeinde kann gelegentlich in der Versammlung auftreten und einen von ihm verfassten Psalm zum Vortrag bringen. Ob statt der Psalmen, die aus der Gemeinde selber hervorgegangen wären, gelegentlich auch Psalmen aus dem AT. zum Vortrag gelangten, muss recht zweifelhaft bleiben. Die Psalmen des AT. fielen als prophetische Erzeugnisse der Vergangenheit der Anagnose zu. Es gibt auch in den Quellen keine Stelle, die zur Auffassung nötigte, der Psalter sei als Gesangbuch der Gemeinde verwendet worden. Im nachapostolischen Zeitalter, wo die pneumatische Begabung nicht mehr so allgemein war, dass jeder einzelne gegebenenfalls einen Psalm vorbringen konnte, wo auch die feste Ordnung hemmend wirkte, war es trotzdem den Gemeinden möglich, sich an einer Vielheit von Gesängen zu erbauen, weil die geringere Neuschaffung durch die reichere Ueberlieferung ergänzt wurde.

Inhalt des Psalms war Preis und Dank an Gott, seine Verherrlichung als des allmächtigen Weltschöpfers und gnadenbringenden Heilsgottes[1]. Vorbilder für diese Loblieder bildeten nach Inhalt und

[1] Vgl. für eine etwas spätere Zeit die ausdrückliche Angabe Justins, Apol I 13 2: ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπάς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε

Wortlaut die kanonischen Psalmen und andre Stücke der religiösen Lyrik des Judentums. An den Lobpreis des starken und gütigen Gottes schloss sich leicht, am Ende oder auch an gewissen Ruhepunkten, ein kurzes Bittgebet an. Der Lobpreis Gottes war indes nicht das einzige Thema der altchristlichen Psalmen. Schon in sehr früher Zeit sangen die Christen auch dem himmlischen Herrn ihrer Gemeinde, dem Christus, zu Ehren Lieder in ihren Versammlungen. Der Hinweis auf die Gesänge der Apok, die das Lamm und seinen Sieg verherrlichen, und auf die Aussage des Pliniusbriefs (7: carmenque Christo quasi deo dicere secum inuicem) genügt zum Erweis dieser Tatsache.

Proben von Psalmen, Bruchstücke, aus denen eine Vorstellung von der Art dieser Lieder gewonnen werden kann, sind an einigen Stellen der Quellen erhalten, in die sie gelegentlich eingearbeitet sind. Zuerst ist dabei der Gesänge der Himmlischen in der Apok zu gedenken, die ohne Zweifel, wie längst erkannt ist, zum Teil direkt übernommene Lieder der Gemeinde sind, zum Teil vom Verfasser wenigstens nach dem Vorbild solcher Gemeindegesänge entworfen sind. Dabei ist zu erinnern an das Loblied an Gott und das Lamm, das in cc 4 f. steht, und dessen einzelne Strophen (4 11, 5 9 f., 12, 13 b) in immer erweitertem Kreise von den Presbytern, den Presbytern und den vier Tieren, allen Engeln um den Thron und den Tieren und den Presbytern, der ganzen Schöpfung gesungen werden; weiter kommt in Betracht das Dank- und Siegeslied der 24 Presbyter, das 11 17 steht, das Lied über den Sturz des Satans 12 10 ff., das „Lied Moses, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes" in 15 3 f., endlich das dreigegliederte Hallelujahlied über den Sturz der Buhlerin und die Hochzeit des Lammes (19 1 f., 3, 6b—8). Stücke urchristlicher Liederdichtung stehen weiter in den ersten beiden Kapiteln des Luk: die beiden Hymnen der Maria und des Zacharias (Luk 1 46—55; 68—79), und das viel kürzere Lied des Simeon (2 29—32). Doch ist es grade für diese drei Lieder sehr wahrscheinlich zu machen, dass sie auf judenchristlichem, nicht heidenchristlichem Boden erwachsen sind. Auf sicher heidenchristlichem Gebiet hingegen stehen wir bei dem Hymnusfragment christologischen Inhalts, das I Tim 4 16 aufbewahrt hat:

Der geoffenbart ist im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
erschienen den Engeln,
verkündigt unter den Heiden,

—

τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες — τίς σωφρόνων οὐχ ὁμολογήσει; vgl. I Clem 20 1—10 u. 11.

geglaubt in der Welt,
erhoben in Herrlichkeit [1].

Ueber die künstlerische Form der urchristlichen Lieder kann wenig gesagt werden, was über die allgemeinsten Beobachtungen hinausginge. Klar ist auf den ersten Blick, dass die urchristliche Psalmendichtung ihre Formen nicht von der klassischen Dichtkunst hergeholt hat [2]. Dasjenige, was den eigentümlichen Klang jener Reste altchristlicher Poesie ausmacht, ist vielmehr eine Gliederung, die auf gleichlangen oder annähernd gleichlangen Satzteilen, auf Antithese oder Parallelismus der einzelnen Satzglieder und der Satzgliedergruppen, auf gleichen Anfängen, Innenreimen und gleichen Satzenden beruht. Der Rhythmus, der sicher vorhanden ist, scheint mehr auf Akzentuierung als auf prosodischer Länge und Kürze zu stehen. In dieser Eigenart stehen die Gemeindegesänge keineswegs allein da. Grosse Partieen des Gemeindegebetes in I Clem und die Gebete der Did sind ebenso gebaut, und eine Reihe andrer Beispiele stellt sich ein, sowie man zu suchen beginnt: I Clem 20, Herm vis I 3 4, mand XII 4 2 und andre Stellen mehr, die alle einen feierlichen, getragenen liturgischen Charakter haben. Es ist schwer, bewusste oder auch nur halbbewusste Nachahmung hebräischen oder vielleicht hebraisierenden LXX-stiles anzunehmen. Viel wahrscheinlicher ist, dass die schlichten Kunstformen, die zur Verwendung kommen, solche sind, wie sie von den Zeitgenossen überhaupt als Kunstformen empfunden wurden. Die Psalmen der alten Christen wurden von nicht übermässig gebildeten Leuten verfasst, die sich, als sie sie verfassten, in pneumatischem Zustande, d. h. zum Teil in wirklicher Verzückung, befanden: sollten sie dann fremde Kunstformen, die sie nur aus ihren heiligen Büchern kannten, nachgeahmt haben? Man kann sicher nicht sagen, dass die Briefe des Ignatius einen irgendwie hervorstechenden Einfluss der LXX verraten, und dieser selbe Ignatius spricht in der feierlich gehobenen, schwebenden Ausdrucksweise der Ekstase eine Sprache [3], wie sie in einem christ-

[1] Nach einer schon bei den altkirchlichen Auslegern auftretenden Ueberlieferung soll auch Eph 5 14 aus einem urchristlichen Hymnus stammen. Das Fragment wäre dann — ob Eph echt ist oder nicht — noch älter als die Psalmen der Apok und das Hymnenstück in I Tim. Aber ein sicherer Nachweis lässt sich nicht führen, und das mit διὸ λέγει eingeführte Wort kann ebensogut aus einem verlorenen Apokryphon stammen.

[2] Der erste, der nachweisbar in der Kirche Verse, jambische Trimeter, machte, ist der Presbyter bei Iren I 15 6. Die Gnostiker hatten in noch früherer Zeit Formen antiker Kunstdichtung entlehnt: das Gedicht Valentins, dessen Anfang Hippolyt (Philos V 37) erhalten hat, zeigt deutlich prosodisches Mass.

[3] Nämlich gleichlange Parallelkola und gleichklingende Ausgänge; vergl.

lichen Hymnus auch angewandt werden konnte. Sich dieser Ausdrucksmittel zu bedienen, muss ihm also sehr nahe gelegen haben, und aus seiner Beschäftigung mit der LXX hat er sicherlich diese Vertrautheit nicht erlangt: pneumatische Poesie wendet keine Formen an, die dem reflektierenden Bewusstsein entspringen. Genaueres über die Formengesetze zu sagen, die zu Grunde liegen, ist, wie schon angedeutet, unmöglich. Wir wissen ja auch nicht, wie weit die LXX-psalmen und andre Erzeugnisse des jüdischen Hellenismus Kunstformen weltlichen Ursprungs nachbilden [1].

Ebensowenig lassen sich eingehendere Ergebnisse über die Art, wie diese Psalmen in der Gemeinde zum Vortrag gebracht wurden, gewinnen. Es hängt das auch damit zusammen, dass über die antike Musik überhaupt wenig Sicheres bekannt ist. Einiges freilich lässt sich doch sagen.

Sicher ist einmal, dass die Psalmen in der Gemeinde gesungen wurden. Beweis für diese Tatsache sind die zwei nahverwandten Stellen aus den Paulusbriefen Kol 3 16, Eph 5 19, wo in enger Verbindung von Psalmen, Hymnen, geistlichen Liedern und von einem Singen und Psallieren (freilich einem innerlichen) die Rede ist. In den Quellen des nachapostolischen Zeitalters sei auf folgende Angaben hingewiesen: in der Apok wird öfters von einem Singen der betreffenden Lieder berichtet, vgl. 5 9, 14 3, 15 3; das Bild, das von Ignatius in Eph 4 und Röm 2 2 gebraucht wird, setzt voraus, dass er Gesang in der Gemeindeversammlung kennt; der Pliniusbrief mit seinem carmen dicere secum inuicem weist ebenfalls deutlich auf Gemeindegesang in der Frühversammlung hin. Von einem Singen im modernen Sinne kann dabei keine Rede sein. Melodie kann unmöglich in diesen alten Gemeindegesängen gesteckt haben. Das anzunehmen, verbietet schon der Umstand, dass sie ja keinen gleichmässigen Zeilen- und Strophenbau aufwiesen. Wir müssen uns den Vortrag der Psalmen als ein langsames Rezitieren mit modulierter kantillierender Stimme denken, wo-

Philad 7 2: χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε,
τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε,
τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε,
τοὺς μερισμοὺς φεύγετε,
μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ.
ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

[1] Wie mögen z. B. die Hymnen der Therapeuten beschaffen gewesen sein? Philo (de vit contempl 11) berichtet von ihnen: εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ ἀντιτώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι καὶ ἐπιθειάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστρόφους ποιούμενοι ....

bei zwei aufeinander folgende Silben, wenn sie überhaupt verschiedene Tonlage haben, sich nur durch ganz kleine Intervalle voneinander abheben. Der gregorianische Kirchengesang, dessen Traditionen sehr weit hinaufreichen, gibt eine Vorstellung von dem Vortrage der Psalmen in urchristlicher Versammlung, ebenso auch die Art, in der in den lutherischen Gottesdiensten die Altarliturgie rezitiert wird.

In dieser Vortragsform brachte der Pneumatiker den Psalm, den er in der Versammlung dichtete, oder den er schon fertig von Hause mitbrachte, vor. Die Gemeinde hörte zu, sie konnte am Ende mit Amen, mit Hallelujah, mit einer Doxologie antworten, sie konnte auch, wenn der Psalm kehrreimartig wiederkehrende Stellen aufwies, bei diesen Stellen einfallen und mitsingen oder sonstwie mit Responsorien antworten. Wenn der Psalm Anklang fand, dann liess ihn sich die Gemeinde wohl öfters vortragen, bis die meisten ihn selber auswendig kannten. Dann wurde er in das erbauliche Traditionsgut der Gemeinde aufgenommen und gelegentlich von der Gesamtgemeinde gesungen [1]. Dabei brauchte die Gemeinde nicht gemeinsam den ganzen Psalm abzusingen, sondern sie konnte sich auch nach dem weitverbreiteten zeitgenössischen Kunstbrauche in zwei Chöre teilen, die wechselseitig den Gesang aufnahmen. Gemeinsamer Gesang der Gemeinde, ohne dass aber deutlich wird, ob Chorteilung vorliegt, ist bei Ignatius vorausgesetzt, wenn er an schon erwähnten Stellen (Eph 4, Rm 2 $_2$), freilich in übertragener Redeweise, sagt: ... In eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebesgemeinschaft wird Jesus Christus besungen. Aber auch ihr, Mann für Mann, sollt zum Chore werden, auf dass ihr, in Eintracht zusammenklingend, Gottes Tonart in Einheit darstellend, mit einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater lobsinget; und: Mehr sollt ihr mir nicht gewähren, als dass ich Gott geopfert werde, solange noch ein Opfertisch bereit ist, auf dass ihr in Liebe zum Chor geworden, lobsinget dem Vater in Christus Jesus, dass Gott den Bischof von Syrien gewürdigt hat, vom Aufgang nach Untergang (der Sonne) verschickt erfunden zu werden. Teilung der Gemeinde in Chöre und wechselweisen Gesang beweist vielleicht die Apok, wo das Lied 4 $_{11}$, 5 $_{9-14}$ von immer weiteren Kreisen gesungen wird, und sicher ist Wechselgesang in dem secum inuicem des Pliniusbriefes vorausgesetzt [2].

Nicht ausgeschlossen ist, dass, hie und da wenigstens, der Gesang von Saitenspiel begleitet war: die Erwähnung der kithara in der Apok

[1] Jak 5 $_{13}$ ist vorausgesetzt, dass der Einzelne auch zu Hause, vielleicht über seiner Arbeit, Psalmen singt: εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω.

[2] Auch die Therapeuten bei Philo singen τῇ μὲν συνηχοῦντες τῇ δὲ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες.

(5 8, 14 2, 15 2; an allen drei Stellen ist von heiligen Liedern die Rede) und die Art, wie Ignatius Eph 4 das Bild von der wohlgestimmten kithara neben das der harmonisch singenden Gemeinde stellt, können für die Verwendung von Musikinstrumenten in der Gemeindeversammlung sprechen.

Das letzte Element der Wortversammlung ist nach der oben aufgestellten Gliederung der prophetische Vortrag. Die Fortdauer der prophetischen Begabung im nachapostolischen Zeitalter ist sicher. Es genügt hier auf den Apokalyptiker Johannes, auf die Propheten von Did 11 und 13, auf Hermas hinzuweisen. Hingegen scheint den schlichten Gemeindechristen die Gabe, gelegentlich mit prophetischem Vortrag in der Gemeindeversammlung aufzutreten (I Kor 14 26), im ganzen abhanden gekommen zu sein (vgl. noch unten Kapitel 8).

Es fragt sich nun weiter, welche Stelle der Vortrag des Propheten in der Versammlung einnahm. Doch bei der Beantwortung dieser Frage sind vorab einige Unterscheidungen zu machen. Es ist einmal vollkommen sicher, dass der Prophet einen hervorragenden Anteil an der Lehre hatte. Wenn er in dieser Tätigkeit auftrat, die Schrift auslegte, warnte und mahnte, paränetische und belehrende Ansprache hielt, dann trat er sicher mit seiner Darbietung unter den Lehrvorträgen hinter der Anagnose auf. Aus Did 10 7 ist ferner zu sehen, dass die Propheten sich bei den Gemeindeversammlungen durch Beten hervortaten [1]. Der Gebetsvortrag des Propheten fand naturgemäss seine Stelle unter den übrigen Gebeten. Sache des Propheten war es endlich auch, der Gemeinde in schwierigen Lagen, wenn sie vor gewichtigen Beschlüssen stand, Auskunft über den göttlichen Willen zu geben, das Sprachorgan des Pneuma zu sein, und so die Entscheidung der Gemeinde herbeizuführen. Solche Auskünfte der Propheten werden wahrscheinlich überhaupt nicht in der Wortversammlung gegeben worden sein, sondern in den besonderen beratenden Versammlungen [1].

So bleiben also als besondere prophetische Vorträge nur jene übrig, in denen die Propheten ihre vom Geiste, in der Ekstase empfangenen Offenbarungen, die zur Mitteilung an die ganze Gemeinde bestimmt waren, der Gemeinde zur Kenntnis brachten. Beispiele solcher prophetischen Mitteilungen liefert Hermas. Er hat sein Buch nicht auf einmal niedergeschrieben, es ist eine über eine längere Zeit hin sich erstreckende Reihe von Offenbarungen, die ihm zuteil wurde.

[1] τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. An der Stelle ist nur von den Gebeten in der eucharistischen Versammlung die Rede, aber die Gebetsfreiheit der Propheten gilt natürlich auch für die Wortversammlung.

[2] Vgl. S. 225 Anmerkung.

Insonderheit ist nach vis II 1 1 die erste Vision von der zweiten durch einen Zeitraum von einem Jahre getrennt, und aus vis II 4 erhellt, dass die zweite Vision, die Bussverkündigung betreffend, abgesondert von anderen Offenbarungen, zur Kenntnis der Gemeinde gebracht wurde. An welcher Stelle des Gemeindegottesdienstes wurde das „Büchlein" durch Hermas und die Presbyter zur Verlesung gebracht? — Und eine ähnliche Frage erhebt sich bezüglich der Apok, insonderheit bezüglich ihres, an ganz bestimmte Gemeinden, in einer ganz bestimmten Lage der Dinge gehenden ersten Teiles, der sieben Sendschreiben. Leider lässt sich diese Frage an der Hand des vorliegenden Materials nicht beantworten. Waren die Propheten persönlich zugegen, so mögen sie hinter dem Lehrvortrage zum Worte gekommen sein. Lagen ihre Offenbarungen aber schriftlich vor (wie z. B. die Apok, aber auch die Bussbotschaft des Hermas), so mögen die betreffenden Rollen, auch wenn sie das erstemal verlesen wurden, ihren Platz bei der Anagnose, vielleicht statt ihrer gefunden haben.

Der Inhalt der prophetischen Vorträge im engern Sinne bezog sich zum guten Teil auf die Vorgänge der grossen Aenderung, des Umschwungs der Dinge, der für die nächste Zukunft erwartet wurde: die Joh-apok zeigt diese Seite der Prophetie in ungebrochener Kraft, jene Bilder voll Licht und Pracht, aber auch voll Qual und Blut, die aus der jüdischen Apokalyptik in die religiöse Phantasie des Christentums eindrangen. Der gegenwärtige, seinem Ende rasch zueilende Aeon, die Herrlichkeit des künftigen und die Bedingungen des Eintritts in ihn stehen auch bei Herm im Mittelpunkte der prophetischen Verkündigung. Aber die in der Ekstase den Propheten zuteil werdende Offenbarung war nicht auf die Enthüllung der Zukunft beschränkt. Dem Propheten kamen im pneumatischen Zustande, in der Verzückung auch Mitteilungen des göttlichen Willens, Kraft- und Mahnworte zu, die inhaltlich sehr nahe an die gewöhnliche Lehr- und Mahnrede herankamen. Von dieser unterschied sich aber die Prophetenrede durch ihren Ursprung: sie ging nicht auf allgemeine Erleuchtung durch den Geist, sondern auf besondere Offenbarung des Pneuma zurück. In den Mandaten des Hermas liegt Prophetenrede der angedeuteten Art vor. Hermas ist nicht von sich aus auf die in ihnen niedergelegten Mahnungen verfallen, sondern das tätige Subjekt seiner Offenbarungen, der Hirtengel hat sie ihm gegeben. Es konnte auch vorkommen, dass der Prophet in der Gemeindeversammlung selber in die pneumatische Verzückung geriet. Dann redete er, was der Geist ihm eingab, Offenbarung, Mahnung, Auftrag, dann konnte auch der wahre Prophet zur versammelten Gemeinde sagen: gebt mir Geld oder der-

gleichen, und: richtet eine Tafel her (Did 11 9. 12). Die Worte, die Ign Philad 7 2 als eine pneumatische Aeusserung des Ignatius stehen, die er mitten in vernünftiger bewusster Rede tat, geben eine Anschauung von pneumatischer Verzückung in der Gemeindeversammlung, wobei der Redende vorbringt, was der Geist ihn reden heisst.

Die zuletzt angestellten Beobachtungen haben bereits auf einen Unterschied hingewiesen, der sich im Vortrag der Prophetieen feststellen lässt. Der Geist der Prophetie ist nicht an Tage und Stunden gebunden. Es kann sein, dass er grade in der Gemeindeversammlung seinen Träger, den Propheten, übermannt und sich seiner als Vermittlers bedient. Aber in den meisten Fällen wird die pneumatische Offenbarung an den Propheten in seinem Hause, in der Nacht, oder auf einsamem Pfade, fern von Menschen erfolgen (Apok, Herm). Dann ist er genötigt, der Gemeinde, sei es schriftlich, sei es mündlich, seine Schauung zu beschreiben und die Enthüllungen des Geistes mitzuteilen. Dieser Unterschied im prophetischen Vortrage, wonach er gewöhnlich fertig in die Gemeindeversammlung mitgebracht wird, bisweilen aber auch in Gegenwart der Gemeinde dem Propheten eingegeben wird, lässt sich bereits in den paulinischen Gemeinden feststellen, vgl. I Kor 14 26 mit 14 30.

Die paulinischen Briefe zeigen auch, dass in den heidenchristlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters eine Prüfung der prophetischen Vorträge stattfand, vgl. I Kor 14 29, 12 10, I Thess 5 20 f. Diese Prüfung erfolgt entweder durch die Gesamtgemeinde, die gewisse Massstäbe, die „Norm des Glaubens“ (Röm 12 6) an den gebotenen Vortrag legte, oder sie fand statt durch besonders ausgerüstete Männer, die die pneumatische Gabe der diakrisis besassen. Im nachapostolischen Zeitalter wurde, bei der zunehmenden Entartung des Prophetenstandes, die Prüfung des Prophetenvortrages eine noch wichtigere und nötigere Sache. Sie erfolgte auch in der nachpaulinischen Zeit zum Teil noch durch besondere Pneumatiker, die die „Unterscheidungsgabe“ besassen. Der Besitz dieser Gabe wird in I Clem 48 5 erwähnt[1]. Sie konnte aber auch von der ganzen Gemeinde vorgenommen werden, der objektive Massstäbe zur Erkenntnis wahrer und falscher Prophetie an die Hand gegeben wurden, entweder Glaubensregeln — wie I Joh 4 1 ff. ein christologisches Bekenntnis von den Irrgeistern gefordert werden soll, vgl. auch II Joh. 7. 10 — oder aber Beobachtungen der praktischen Haltung der Propheten — wie nach Did 11 7 ff. der falsche Prophet und der rechte Prophet an seiner Lebensart erkannt werden soll.

[1] ... ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων ...

Die Mahlversammlung.

Neben der Versammlung zum Wort stand, wie bereits nachgewiesen, während des ganzen nachapostolischen Zeitalters die Versammlung zum Mahl noch selbständig da. Sie fiel, als regelmässige Feier, auf den Abend des Herrentages. Das Mahl wurde aus Beiträgen, an Naturalien und an Geld, als ein gemeinsames hergerichtet; wenigstens findet sich von dem Missstand, den Paulus I Kor 11 21 zu rügen hat, im nachapostolischen Zeitalter keine Andeutung mehr. Die Raumfrage — auch eine kleinere Gemeinde konnte wohl in einem Raume zur Worterbauung zusammenkommen, konnte sich aber nicht in demselben Raume zum Mahle niederlegen — nötigte dazu, die Mahlversammlungen in mehr Kreise als die Wortversammlungen auseinanderfallen zu lassen. Zutritt zu der Zusammenkunft hatten nur die Getauften: Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, ausser die getauft sind auf den Namen des Herrn. Denn hiervon hat der Herr gesagt: Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben (Did 9 5) [1].

Der Hergang der Feier selber war folgender: unter der Leitung von Bischof oder Presbyter, oder aber eines Pneumatikers, eines Lehrers oder Propheten, oder endlich, wenn es anders unmöglich war, eines beliebigen Gemeindegliedes lagerten sich die Versammelten zum Mahle, das die Diakonen vorbereitet hatten, und bei dessen Verteilung sie auch tätig waren. An einer bestimmten Stelle der Mahlzeit, und zwar wahrscheinlich am Anfang, wurde gebrochenes Brot, wohl auf einem Teller, und ein Becher, in dem Wein mit Wasser gemischt war, von Hand zu Hand herumgereicht, wobei jeder von dem Brote ass und aus dem Becher trank. Nach Beendigung der Mahlzeit, sicher auch vor ihrem Beginn wurden von dem Vorsitzenden oder von einem anwesenden Propheten Gebete des Dankes für leibliche und geistliche Gaben gesprochen, ebenso wurde über dem Brot und über dem Becher, die herumgingen, gebetet. Es ist vielleicht auch nicht ausgeschlossen, dass hie und da in einfach erzählender Form die Erinnerung an das Vorbild dieser Feier, an das letzte Mahl, das Jesus im Kreise seiner Jünger gehalten hatte, aufgefrischt wurde, aber irgend einen Beleg für diese Gepflogenheit gibt es nicht.

In der Did, der Quelle, die zwischen Paulus und Justin die bei weitem ausführlichsten Angaben über den Hergang der Mahlfeier bringt, finden sich (cc 9 f. und 14) Vorschriften über die Feier, die

[1] Sehr deutlich auch Justin Apol I 66 1: καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξὸν ἐστὶν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν . . .

einen deutlichen Einblick in die Art gestatten, wie in den Kreisen, aus denen diese Schrift hervorging, die Versammlung zum Mahle gehalten wurde. In c. 14 schreibt die Did vor, am Herrentage zusammenzukommen, das Brot zu brechen und zu danken: Zuvor aber bekennt eure Uebertretungen, damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der mit seinem Genossen im Streite liegt, soll nicht an eurer Versammlung teilnehmen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer ja nicht entweiht werde. Denn das ist das Wort des Herrn: an jeglichem Orte und zu jeglicher Zeit soll man mir darbringen ein reines Opfer. Denn ich bin ein grosser König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Heiden. — Nach dieser Anweisung sollen im Streit liegende Genossen der Gemeinde sich zuvor versöhnen, entweder schon ehe sie in die Versammlung kommen, oder doch an Ort und Stelle, ehe sie sich zur Teilnahme an der Mahlzeit anschicken. Ferner sollen alle Teilnehmer an der Mahlzeit vor deren Beginn ihre Uebertretungen bekennen, wobei die Form dieses Bekenntnisses — ob gemeinsam gesprochen oder, wie wahrscheinlicher, kurzes Bekenntnis des Einzelnen — unsicher bleibt. Erst nach Vornahme dieses Bekenntnisses soll die Mahlfeier beginnen. Die Liturgie dieser Feier geben die cc. 9 f., wobei aber zu beachten ist, dass die hier mitgeteilten Gebete keineswegs statutarische Formeln für die sonntägliche Mahlfeier sind, sondern nur Mustergebete, und zwar dem Zusammenhange nach für solche Mahlzusammenkünfte, die ausserhalb der sonntäglichen stattfinden. Da bei diesen jedes beliebige Gemeindeglied in die Lage kam, die Gebete sprechen zu müssen, so werden von der Did Mustergebete mitgeteilt, wobei sie aber ausdrücklich den Propheten das Recht vorbehält, „Dank zu sagen", soviel sie wollten (10 7). Es muss darum zweifelhaft bleiben, ob die Amtsträger, die am Sonntag die Gebete vorzunehmen hatten, irgendwie an den Wortlaut der in Did 9 f. mitgeteilten Dank- und Bittformeln gebunden werden sollten. Immerhin halten sich für jeden Fall diese Gebete, die sorgfältig ausgearbeitet sind, in dem Tenor, den die Eucharistiegebete in weiten Kreisen der Gemeinden aufwiesen. Sicher ist auch, dass sie übernommenes Gut, nicht eigene Schöpfung des Verfassers sind. Die Liturgie der Mahlfeier ist nach Did 9 f. folgende: über dem Becher, der vor dem Brote herumgereicht wird, soll ein ganz kurzes Dankgebet gesprochen werden:

> Wir danken dir, unser Vater,
> für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes,
> welchen du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus.
> Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Etwas länger und gedankenreicher ist das Gebet über dem ge-

brochenen Brote; es enthält nach dem Dank noch die Bitte:

Wir danken dir, unser Vater,
für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht.
Dir sei Ehre in Ewigkeit!
Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen
und zusammengebracht eins wurde,
so lass auch deine Kirche zusammengebracht werden
von den Enden der Erde in dein Reich.
Denn dein ist die Herrlichkeit und Kraft durch Jesus Christus
in Ewigkeit.

Endlich soll nach beendeter Mahlzeit noch einmal gedankt werden:

Wir danken dir, heiliger Vater,
für deinen heiligen Namen,
dem du eine Wohnstätte bereitet hast in unsern Herzen,
und für die Erkenntnis und für den Glauben und für die Unsterblichkeit,
die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht.
Dir sei Ehre in Ewigkeit.
Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen
um deines Namens willen,
Speise und Trank hast du den Menschen gegeben,
zur Niessung, damit sie dir danken;
uns aber hast du gespendet geistliche Nahrung und Trank
und ewiges Leben durch deinen Knecht.
Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist.
Dir sei Ehre in Ewigkeit.
Gedenke, Herr, deiner Kirche,
sie zu erlösen von allem Bösen
und sie zu vollenden in deiner Liebe,
und führe sie, die geheiligte, von den vier Winden zusammen
in dein Reich, das du ihr bereitet hast.
Denn dein ist die Kraft und die Herlichkeit in Ewigkeit.
Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt.
Hosianna dem Gotte Davids.
Wer heilig ist, komme herzu;
wer es nicht ist, der tue Busse.
Maranatha.
Amen.

Nach den Anweisungen, die die Did in diesen Kapiteln gibt, fand das Herumreichen von Brot und Wein nicht am Ende, sondern in einem früheren Teile des Mahles, vielleicht an seinem Anfange statt. Merkwürdig ist, dass nach dem deutlichen Wortlaut von c. 9 der Becher dem Brote vorangeht. Es ist jüdischer Brauch, bei Passah und bei andern Mahlzeiten, den Becher zuerst herumgehen zu lassen. Dieser jüdische Brauch hat es veranlasst, dass Luk 22 17 der erste Becher eingeschoben wurde, und die nämliche Reihenfolge: Becher-Brot, die in

der Did festzustellen ist, scheint auch I Kor 10 16. 21 (trotz 11 23 ff.) vorzuliegen. Wie weit der Brauch, den Becher vor dem Brote herumgehen zu lassen, verbreitet war, kann nicht gesagt werden. War es der Brauch der paulinischen Gemeinden, dann ist anzunehmen, dass er, zum mindesten noch am Anfange des nachapostolischen Zeitalters, weitere Verbreitung hatte. Aber er scheint auf jeden Fall noch vor 150 zurückgedrängt worden zu sein. Positive Angaben über die Voranstellung des Brotes fehlen zwar in den Quellen des nachapostolischen Zeitalters. Aber zu beachten ist Folgendes: Wenn die ganze Feier, wie öfters, als Brotbrechen bezeichnet wird, wenn der Brotgenuss demnach als das Wichtigere und Charakteristischere erschien, dann stand er wohl auch voran. Ferner musste die in der Tradition einstimmig (auch bei Luk) überlieferte Tatsache, dass Jesus bei seinem letzten Mahle erst Brot, dann Wein herumreichte, den entgegengesetzten Brauch hemmen. Endlich war die spätere Praxis der Abendmahlsfeier darin einheitlich, dass sie das Brot vor dem Weine austeilte. Schon Justin ist Zeuge dafür. Also wird die Reihenfolge Brot, Becher sicher in die erste Hälfte des 2. Jhrh. hinaufreichen.

Von dem Hergang der Mahlversammlung haben die voranstehenden Ausführungen, im wesentlichen der Did entnommen, ein Bild entworfen. Es wird im Nachstehenden weitere Aufgabe sein, einmal die Namen der Feier zu ermitteln, sodann ihren Sinn festzustellen, die religiösen Vorstellungen, die mit ihr verknüpft wurden, zu erkennen.

Paulus nennt das Gemeindemahl, und zwar das ganze, nicht bloss den Genuss von Brot und Wein: Herrenmahl (κυριακὸν δεῖπνον, I Kor 11 20), d. h. das Mahl, das dem Herrn gehört, ihm gemäss und seiner würdig ist. Von dieser Benennung findet sich in den Quellen des nachapostolischen Zeitalters kein Beispiel mehr. Eine weitere sehr alte Bezeichnung für die Sitte des Gemeindemahles ist: Brotbrechen (κλάσις τοῦ ἄρτου, κλᾶν τὸν ἄρτον). Der Ausdruck ist sicher ein Klang aus den ältesten Kreisen. Sein Ursprung ist leicht zu erklären: nach der sehr charakteristischen Handlung des Brotbrechens wird, pars pro toto, die ganze Mahlzeit genannt. Die Spuren dieses Sprachgebrauchs führen deutlich in die evangelische Ueberlieferung zurück (vgl. auch I Kor 11 24). In Dokumenten des apostolischen Zeitalters wird die gemeinsame Mahlzeit mit „Brotbrechen“ bei Paulus (I Kor 10 16) und in den Quellen der Act bezeichnet (20 7. 11, Wirquelle, vgl. auch 27 35; auch 2 42. 46 wird aus einer Quelle stammen). Von den Quellen unsres Zeitraumes hat ihn nur die Did an einer Stelle: wenn ihr am Herrentage zusammenkommt, so brecht das Brot und dankt (14 1). Viel häufiger ist im nachapostolischen Zeitalter der Name Eucharistie (εὐχαριστία) als Be-

zeichnung für die Mahlfeier. Sein Ursprung liegt bei dem „Danken" (εὐχαριστεῖν), das die Gebetsakte der Mahlzeit, insonderheit beim Herumreichen von Brot und Wein, charakterisiert (vgl. schon die Abendmahlsberichte bei den Synoptikern und bei Paulus und dann die Did-gebete in cc 9 f.) In seiner vollen Entwicklung indes bedeutet der Name mehr als bloss Dankgebet: die ganze Handlung des Mahles, insonderheit die Darbringung des Brotes und des Weines, erschien als Gemeindeopfer und zwar insonderheit als ein „Dankopfer", und diesen Sinn hat der Ausdruck Eucharistie sehr bald gewonnen. Mit dieser Auffassung des Mahles tritt die Feier in einen grossen Kreis von Vorstellungen ein, über den nachher noch zu handeln sein wird. Gebraucht wird εὐχαριστία oder das dazu gehörende Verbum εὐχαριστεῖν an folgenden Stellen der Quellen: in Did 9 5 werden die geheiligten Elemente, der Becher und das Brot, als εὐχαριστία bezeichnet, ebenso vielleicht auch in 14 1 die Weihe und der Genuss von Brot und Wein als εὐχαριστεῖν, hingegen heisst 9 1 anscheinend die gesamte Mahlfeier εὐχαριστία. Ignatius gebraucht an drei Stellen das Wort εὐχαριστία zur Bezeichnung der Mahlzusammenkunft: Philad 4; Smyrn 7 1 und 8 1, wobei wahrscheinlich ist, dass ihm dies Wort vornehmlich nur die Darbringung und Herumreichung von Brot und Wein, also den eigentlichen Höhepunkt der gemeinsamen Mahlfeier, bezeichnet. Bei Justin endlich, der das Abendmahlssakrament als losgelöst von der gemeinsamen Mahlzeit bezeugt, ist εὐχαριστία der technische Name für das Sakrament geworden: Und diese Speise heisst bei uns εὐχαριστία (Apol I 66 1, vgl. überhaupt 65 bis 67, und auch Dial 41 und 70). Ein vierter Name des gemeinsamen Mahles ist endlich die Bezeichnung ἀγάπη. Ihr Ursprung wird von der Gesinnung herzuleiten sein, in der das Mahl genossen werden sollte, und dessen Ausdruck es sein sollte; zugleich war die Mahlzeit, bei der der Arme denselben Anteil bekam wie der Reiche, auch ein Erweis praktischer Liebesbetätigung. In den Quellen des nachapostolischen Zeitalters ist der Name Agape als Bezeichnung des Gemeindemahles nur zweimal nachzuweisen: bei Ignatius Smyrn 8 2, wo die Agape neben der Taufe nur das Gemeindemahl bezeichnen kann (vgl. auch ἀγάπῃ Röm 7 3, und ἀγαπᾶν Smyrn 7 1), und dann in Jud 12, wo die bei den Agapen der Gemeinde mitschmausenden Ketzer erscheinen [1]. Vermutlich bezeugt indes auch Joh den Terminus, wennschon nur indirekt, durch den gehäuften Gebrauch der Wörter ἀγαπᾶν und ἀγάπῃ in den Mahlreden 13 ff. (vgl. schon den Eingang 13 1 ff.). Als von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts an das Abendmahl aus der Verbindung mit der gemeinsamen Mahlzeit gelöst wurde, als die Mahlversammlung

[1] II Petr 2 13 wird ἀπάταις die ursprüngliche Lesart sein.

als kultische Zusammenkunft überhaupt aufhörte und nur noch als eine ausserkultische Versammlung in Uebung blieb, wurde bei Lateinern und Orientalen Agape die Bezeichnung für diese gemeinsamen Mahlzeiten, wie der alexandrinische Clemens und Tertullian bezeugen.

Die letzte Frage, deren Lösung hier zu versuchen ist, ist die schwierigste: sie betrifft den Sinn, der mit der Feier verknüpft wurde. Die Bedeutung, die der Mahlzusammenkunft im Gemeindeleben zukommt, ist im nachapostolischen Zeitalter der vorangegangenen Periode gegenüber ungemein gestiegen. Eine Menge religiöser Vorstellungen hat sich an die ursprünglich viel einfachere Feier angeschlossen. Das Mahl besass der Wortversammlung gegenüber den Vorzug, eine Handlung, ein δρώμενον zu sein, dessen einzelne Vorgänge und dessen Gesamtverlauf auf das religiöse Vorstellungsleben der Gemeindeglieder ungemein anregend einwirkte.

Was der ursprüngliche Sinn des feierlichen Vorgangs war, was für Gedanken Jesus bewegten, als er bei seinem letzten Mahle das gebrochene Brot und den mit dunklem Weine gefüllten Becher unter seinen Tischgenossen herumgehen liess, steht hier nicht zur Untersuchung. Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit kann gesagt werden, dass Jesus die Handlung, und zwar sowohl das Brotbrechen wie das Weintrinken, in Zusammenhang mit seinem Leiden und Sterben und nicht mit dem messianischen Freudenmahle der Zukunft brachte. Sicher ist, dass in den paulinischen Gemeinden die Feier des Herrenmahles mit dem Gedenken an den Tod des Herrn begangen wurde, an das Opfer des wahren Passahlammes, an die Wohltaten, die dieser Bundestod mit sich brachte. Zu gleicher Zeit mögen schon im apostolischen Zeitalter noch andre religiöse Vorstellungen sich um den Kern der Feier gelagert haben: ungemein nahe lag namentlich der Gedanke an die Wiederkunft des jetzt nur unsichtbar nahen Jesus und ferner die Betonung der Gemeinsamkeit, die in dem gemeinschaftlichen Mahle, aber auch in dem aus den vielen Körnern zusammengebrachten Brote lag (1 Kor 10 17).

Alte bereits vorher mit der Feier in Zusammenhang gebrachte Gedanken und neue Vorstellungen zeigt die Untersuchung des Gedankenkomplexes, der im nachapostolischen Zeitalter mit dem Herrenmahl zusammengebracht wurde. Die Mahlzeit an und für sich, das gemeinsame Essen, erregte in den um die Tische gelagerten Teilnehmern das Gefühl der engen Zusammengehörigkeit und der Einheitlichkeit. Die Gemeinde war hier ganz unter sich. Nur der Getaufte hatte zu der Feier Zutritt. Aller Zwist, der etwa unter irgendwelchen Gliedern der Gemeinde bestand, wurde abgetan, ehe man sich zum Essen

anschickte. Die verschiedenen Stände der Gemeinde, sonst im Leben getrennt, traten hier in die enge Gemeinschaft, die ein gemeinsames Mahl mit sich bringt. Die religiösen Genossenschaften griechischer und jüdischer Art kannten bereits das gemeinsame Mahl als ein sichtbares Zeichen enger Zusammengehörigkeit. Nicht zu übersehen ist endlich auch, dass das aus gemeinsamen Beiträgen hergerüstete Mahl für viele arme Mitglieder der Gemeinde eine Erleichterung ihrer sozialen Notlage bedeutete.

Aus dem Mahl der Einheit und Brüderlichkeit wird weiter ein Mahl der Kirchlichkeit. Es ist bereits ein nicht zu unterschätzendes Moment von Kirchlichkeit, dass zur Mahlzusammenkunft nur die Getauften Zutritt hatten, dass die Gemeinde sich bei dieser Feier, nicht auch bei der Wortversammlung, nach aussen hin abschloss. Die Feier wurde dadurch schon in den paulinischen Gemeinden zum Ausdruck der Glaubensgemeinschaft und der Gemeindezugehörigkeit, ein Merkmal der Absonderung von der umgebenden ungläubigen Welt. Diese Bedeutung des Mahles wurde im nachapostolischen Zeitalter noch sehr gesteigert, als die Gemeinden sich nicht nur von den Ungläubigen, sondern auch von den Ketzern in der eigenen Mitte scheiden mussten. Die bösen Zeiten der Unordnung, die schon um die Jahrhundertwende einsetzten, machten es nötig, das gesamte Gemeindeleben unter die Kontrolle des Amtes zu stellen. Da wurde das Gemeindemahl des Sonntags, das unter dem Vorsitz des Bischofs, überhaupt der Amtsträger, abgehalten wurde, ein Bollwerk der Kirchlichkeit. Bei dieser Feier, bei den Gebeten und den religiösen Gedanken, die mit ihr verknüpft waren, wurde der Einfluss der Häretiker ausgeschlossen: sie wagten entweder gar nicht zum Gemeindemahl zu kommen, oder wenn sie kamen, standen sie unter der Ueberwachung der Bischöfe, überhaupt der rechtgläubig gesinnten Gemeindekreise. Die Wertung des Gemeindemahles als des Ausdruckes der Einheit und Kirchlichkeit einer auflösenden Härese gegenüber zeigt vor allem Ignatius. In jeder Stelle seiner Briefe, wo er auf die Mahlfeier zu sprechen kommt, kehrt er diese antihäretische Bedeutung der Zusammenkunft heraus, die für ihn — ganz abgesehen von seinen antidoketischen Spekulationen über Fleisch und Blut des Herrn — rein in der Tatsache des Zusammenkommens unter dem Vorsitz des Bischofs liegt. Eph 5 2 mahnt er: wer nicht innerhalb des Altars bleibt, der geht des Brotes Gottes verlustig; 13 1 folgt der Zuspruch, in geschlossenerer Zahl zum Herrenmahl Gottes und zu seinem Lobpreis zusammenzukommen; männiglich und namentlich sollen alle zusammenkommen, ein Brot brechend (20 2): die Philadelphener sollen beflissen sein, nur an einer Eucharistie teilzunehmen:

ein Fleisch des Herrn, ein Becher, ein Altar, ein Bischof samt Presbyterium und Diakonen (Philad 4 2); die Ketzer halten sich aus Gründen ihrer Lehre fern vom Herrenmahl der Gemeinde. Es wäre ihnen besser am Liebesmahl teilzunehmen, damit sie auch auferstünden (Smyrn 7 1): niemand soll kirchliche Dinge ohne den Bischof verrichten. Nur die Eucharistie soll als die rechte gelten, die unter dem Vorsitz des Bischofs stattfindet oder dessen, dem er es überträgt. Ohne den Bischof das Liebesmahl zu halten oder zu taufen, ist nicht recht (Smyrn 8).

Auf einem anderen, höher religiösen Niveau als die eben berührten Vorstellungen liegen die Gedankenreihen, die im Folgenden zu besprechen sind. Zunächst ist von vornherein klar, dass das Gemeindemahl einen besonderen auszeichnenden Charakter durch die Erinnerung an Christus erhält, die bei ihm naturgemäss stets stark hervortritt. Die Gemeinde war sich bewusst, in diesem Mahle eine Stiftung ihres Herrn zu begehen. Die Erinnerung an seinen Tod und die Gemeinschaft mit ihm wurde bei diesem Mahle gepflegt. Auch dort wo die Gemeindefrömmigkeit keine mystischen und sakramentalen Gedanken an das Mahl und an seinen Höhepunkt, die eigentliche Eucharistie, das Brot und den Wein, knüpfte, führte die ἀνάμνησις bei der Eucharistie und beim ganzen Mahle selbstverständlich immer auf Christus. Ohne irgend welche Erwähnung Christi, seiner Gaben, seines Todes, der Gemeinschaft mit ihm, auch seiner Wiederkunft ist kein eucharistisches Gebet denkbar. Wir werden aber gleich im Folgenden zu sehen haben, dass das Mitschwingen spezifisch religiöser und christlicher Gedanken keineswegs bloss in der Form der einfachen Erinnerung an Christus erfolgte, sondern dass reichere und viel mehr differenzierte Anschauungen sich an das Abendmahl anhefteten.

Das Abendmahl wurde auf dem Boden der Heidengemeinden sehr bald als ein Opfer aufgefasst. Dass der Opferbegriff bei seiner grossen Wichtigkeit und weiten Verbreitung in die Vorstellungswelt des Christentums eindrang, ist selbstverständlich. In der Tat zeigt sich sehr bald, schon bei Paulus, das religiöse Vorstellungsleben der Heidenchristen mit dem Begriff und der Anschauung des Opfers beschäftigt. In der neuen Gemeinschaft gab es sowenig wie bei der Diasporajudenschaft wirkliche Opfer. Aber Paulus bereits redet von dem Darbringen des Leibes (d. h. von der Reinigung und Heilighaltung des Leibes und der Seele) als dem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer (Rm 12 1), er nennt die Spende der Philipper einen Duft des Wohlgeruchs, ein angenehmes Gott wohlgefälliges Opfer (Phil 4 18), er spricht von Christus und sagt: ἐτύθη (I Kor 5 7), er stellt endlich I Kor 10 14–22 die

Wirkungen des Abendmahls in deutliche Parallele zu den Wirkungen des Opfers. Und die Opfervorstellung hat auch in der folgenden Zeit weitergewirkt. Das reine Leben, aber auch die Gaben der Wohltätigkeit werden als Opfer bezeichnet (vgl. Jak 1 27, obwohl hier der Ausdruck Opfer nicht fällt, ferner Hebr 13 16 und Polyk Phil 4 3 die Witwen als θυσιαστήριον θεοῦ). Alle diese Verwendungen des Opferbegriffs sind indes nur bildlicher Art und konnten dem nach Realitäten begierigen Gemeindebewusstsein nicht genügen. Im Kultus suchte man „Opfer". Bei diesem Bestreben konnte die Aufmerksamkeit zunächst auf die Gebete in den gottesdienstlichen Versammlungen fallen. Wenn die Heiden etwas von den Göttern erflehten, wenn sie ihnen dankten, wenn sie sie ehrten, dann brachten sie Opfer dar. Bittend und dankend und preisend traten auch die Christen vor Gott, aber nicht mit Opfern, sondern mit Gebeten. Die Gebete der Christen, schon die des Einzelnen, besonders aber die im Tempel Gottes, d. h. der Gemeinde, dargebrachten gemeinsamen Gebete, das sind die wahren Opfer der Gemeinde, der angenehme Duft, der zu Gott aufsteigt. Unter diesen Gebeten ragten aber die bei der Mahlversammlung dargebrachten besonders hervor: was bei dieser Versammlung an geistlicher Erbauung durch das Wort geboten wurde, war in die Form des Gebetes gekleidet. So konnte schon von hier aus, sobald man im Kultus nach Opfern suchte, die Feier der Eucharistie der Gebete wegen als Opfer der Gemeinde bezeichnet werden.

Aber die Fäden, die von der Opfervorstellung zum Gemeindemahl hinüberführten, waren noch viel stärker. Für jedes antike Bewusstsein ist das normale Opfer vor allem und unmittelbar etwas Materielles, Reales, trockene und flüssige Nahrungsgabe. Die einzige Stelle im Christenkult, an die sich dieser Opferbegriff ansetzen konnte, waren die Speise und der Trank beim Gemeindemahl. Da waren Schüsseln und Becher, in denen die von den einzelnen geschenkten oder aus gemeinsamen Beiträgen gekauften Gaben standen. Ueber ihnen wurde gebetet. Insonderheit wurde Brot und Wein mit Gebet vor Gott gebracht. Alle diese Anschauungen und unmittelbaren Ueberlegungen schossen zusammen und brachten mit Notwendigkeit die Vorstellung hervor: unser, der Christen, Opfer, zugleich auch unser Opfermahl, ist das gemeinsame Essen mit der Eucharistie. Es kam noch dazu, dass auch die Vorstellungslinie, wonach die Wohltaten die Opfer der Christen waren, bei der Mahlfeier zu ihrem Rechte kam: die Armen wurden bei der gemeinsamen Mahlzeit gespeist, in ihre Häuser wanderte, was an Essen übrig blieb, und Justin wenigstens (Apol I 67 6) bezeugt auch die Gepflogenheit, am Sonntage bei oder nach der Eucha-

ristie Geldgaben für die Witwen, Waisen, Armen, Kranken, Gefangenen und Fremden zusammenzulegen.

Das Abendmahl wird irgendwie als Opfer bereits überall dort vorgestellt und bezeichnet, wo der Name εὐχαριστία für die Mahlfeier oder ihren Höhepunkt, die Darbringung von Brot und Wein, angewandt wird[1]. Der Dank, das Opfer des Dankes, das vor Gott gebracht wird, ist eben der Komplex von Handlungen, vor allem von Gebeten, die die heilige Feier ausmachen. Abgesehen von der Verknüpfung der Eucharistiebezeichnung mit dem Opferbegriff, wird die Opfervorstellung noch an einer Reihe von Quellenstellen in deutlicher Weise vorausgesetzt. Sie findet sich bereits in I Clem 40—44, wo nicht nur die προσφοραί und λειτουργίαι, die verschiedenen Arten von θυσίαι, die die AT lichen Priester darbringen, in Parallele zu christlichen Institutionen treten, sondern wo die Funktion der Episkopen, der Gemeindeliturgen, direkt als ein „Darbringen der Opfer des Bischofsamtes" bezeichnet wird[2], und wo sicherlich bei diesem Darbringen der Opfergaben in erster Linie (wenn auch nicht ausschliesslich) an die Tätigkeit der Amtsträger bei der Eucharistiefeier gedacht ist. Noch viel deutlicher bezeichnet die Did (14) die Eucharistie als Opfer: die Uebertretungen sollen vor dem Brotbrechen bekannt werden, die Streitenden sollen sich versöhnen, damit das Opfer der Gemeinde rein sei und ja nicht entweiht werde. Denn das ist das Wort des Herrn: An jeglichem Orte und zu jeglicher Zeit soll man mir darbringen ein reines Opfer. Ferner schwebt dem Ignatius offenbar die Opfervorstellung vor, wenn er Eph 5, sagt: wer nicht innerhalb des Altares bleibt, der geht des Brotes Gottes verlustig, und wenn er Philad 4 den einen Altar in derselben Reihe mit dem einen Brote, Becher, Bischof nennt. In die Reihe der hierher gehörenden Quellenstellen sind endlich auch Justins Angaben zu stellen, der nicht nur das Abendmahl ständig als Eucharistie bezeichnet, sondern der auch mit andern ausdrücklichen Worten die ganze Feier als eine Opferhandlung verstanden wissen will (Dial 41; 117).

Wenn aber, wie soeben bewiesen wurde, das Abendmahl als Opfer aufgefasst wurde, dann mussten sich mit der Feier Stimmungen des Dankens und des Bittens verknüpfen. Diese Gedanken werden in den die Handlung begleitenden Gebeten ausgesprochen: Did und Justin sind Zeugen für den Inhalt, den die Mahlfeier als Opferhandlung gewinnt. Und zwar ist es vornehmlich der Dank an Gott, der beim Gemeindeopfer zum Ausdruck kommt. Wofür wird nun gedankt? Gedankt wird einmal für irdische Gaben: für Speise und Trank, für leib-

[1] Die Stellen oben S. 257.

[2] 44, ... τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς

liche Wohlfahrt: Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Niessung, damit sie dir danken, heisst es im Schlussgebete der Did (10 3). Die gemeinsame Mahlzeit war in der Tat eine Gelegenheit, die von selber dazu führte, Gott für irdische Wohltat Dank zu sagen. Jesus selber hat bei den gemeinsamen Mahlzeiten Gott beim Brechen des Brotes gedankt und nach der Apostelgeschichte (2 46) genoss die erste Gemeinde ihre Nahrung in Jubel und Einfalt des Herzens unter Lob Gottes. Es sind die elementarsten Gedanken des gesamten antiken Opferbegriffs, die mitklingen, wenn bei dem als Opfer aufgefassten Mahle der Gottheit für Speise und Trank und überhaupt irdisches Wohlergehen gedankt wird (vgl. auch Justin Dial 41).

Aber das christliche Opfer ist natürlich auf dieser Stufe nicht stehen geblieben. Bei der Mahlfeier wird Gott vor allem nicht für einfach irdische, sondern für höhere Güter gedankt. Die Zusammenkunft zum Mahl ist die besondere enge Feier der Gemeinde, bei der nur die Getauften zusammenkommen. Es ist bei dieser Eigenart der Feier selbstverständlich, dass die Dankgebete des Gemeindeopfers sich vorwiegend auf spezifische Güter der Gemeinschaft beziehen. Die Did und Justin bezeugen ausdrücklich diese Gedankenreihen. In den Gebeten der Did nimmt der Dank für Speise und Trank nur eine bescheidene Stelle ein, und ausdrücklich wird festgestellt, dass die Wohltaten der Schöpfung allen Menschen zugute kämen, dass dafür alle Menschen Gott danken sollten, dass die Christen im besondern aber noch andre Veranlassung haben, Gott, und zwar für geistliche Nahrung zu danken. Die oben schon mitgeteilten Did-gebete danken: 1. inbetreff des Kelches: für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus; der „heilige Weinstock Davids" muss, trotz des ungeschickten Sinnes, der dabei herauskommt, der Messias sein, die Anwendung des Bildes macht die Tautologie erträglich; 2. inbetreff des Brotes: für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht; 3. nach dem Mahle: für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnstätte in unsren Herzen bereitet hast, für die Erkenntnis und für die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kundgetan hast, für geistliche Nahrung und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht. Für die Offenbarung, die der Christus gebracht hat, und die Erkenntnis und Leben schafft, wird in diesen Gebetsformeln gedankt, für diese hohen Gaben, deren sich zu erinnern grade bei der Mahlfeier ungemein nahe lag, stieg das Dankopfer der Gemeinde, die Eucharistie, zu Gott hinauf. Und von den nämlichen Gedanken müssen die

eucharistischen Gebete getragen gewesen sein, die Justin (Apol I 65 1. 3) bei der Mahlfeier voraussetzt: der neu Getaufte wird in die Gemeindeversammlung gebracht, und dann betet diese für sich, für den Getauften und für alle allenthalben, „dass wir gewürdigt würden, die Wahrheit zu lernen und durch Werke gute Bürger und Bewahrer der Gebote erfunden zu werden, auf dass wir die ewige Rettung erlangten". Dann wird Brot und Mischwein gebracht, der Vorsteher betet darüber, indem er Lob und Preis zum Vater hinaufsendet und dankt, „weil wir dieser Dinge von ihm gewürdigt wurden", d. h. nach dem Zusammenhange, der Vorsteher dankt für die Belehrung der Christen über den göttlichen Willen und für die Aussicht auf Rettung, genau so wie in der Did für Erkenntnis und Leben gedankt wird. Die Verbindung zwischen dem Mahl, insbesondere zwischen dem Brot und dem Wein, und den geistigen Gütern, für die gedankt wird, der Unsterblichkeit vorab, braucht dabei nicht im geringsten real, sakramental vermittelt gedacht zu werden: die Christen besitzen jene Güter, und wenn sie zusammenkommen und ihr Opfer darbringen, dann danken sie Gott für das, was nach ihrem eigenen Bewusstsein das wertvollste unter seinen Gaben ist.

Die Dankgebete standen im liturgischen Teile des Gemeindeopfers voran, eine Feier der εὐχαριστία war die Zusammenkunft. Aber naturgemäss war dabei das Bittgebet nicht ausgeschlossen. Mit dem Opfer kann Dank und Bitte gleichmässig zusammengebracht werden. Und dass die allgemeine Ueberlegung, die von vornherein darauf führt, auch dem Bittgebete eine Stelle beim Gemeindeopfer offen zu halten, im Recht ist, zeigt zwar nicht Justin, der bei der Eucharistie nur den Lobpreis Gottes und das Dankgebet verzeichnet, wohl aber wiederum die Did. Mit dem Ausdruck des Dankes beginnt jede der drei Gebetsformeln, die sie in cc 9 und 10 mitteilt, aber sogleich tritt, ausser bei dem ersten, ganz kurzen Bechergebet, an die Dankformel ein Bittgebet. Beim Brote wird gebetet: Wie dies gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so lass auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden; im Gebet nach der Mahlzeit steht: Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie, die geheiligte, von den vier Winden zusammen in dein Reich, das du ihr bereitet hast . . . Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt. — Der Inhalt der beiden Bittgebete ist ein eschatologischer, und das passt vorzüglich dazu, dass in den Dankgebeten neben der Gnosis das Leben als die zweite grosse Gabe Gottes durch Christus gepriesen wird: für die Sicherstellung des Lebens, für die σωτηρία in

den bösen Tagen des Endes, danken die Christen, zugleich sehnen sie aber die Zeit herbei, in der es ihnen gegeben sein wird, in den Genuss des Lebens zu treten. Die Mahlfeier, das Gemeindeopfer, ist der Ort, diese Gebete vor Gottes Antlitz zu bringen. — Die Bitte um das Ende, die grade in der Did so stürmisch vorgetragen wird, war indes sicher nicht die einzige Bitte, die bei der Mahlfeier vorgebracht wurde. Wenn ebenso gut wie für das Leben auch für die Erkenntnis. für die Offenbarung des göttlichen Willens gedankt wurde, dann konnte auch um die Mehrung der Gnosis, um die Kraft zu einem Wandel nach dem geoffenbarten Willen Gottes gebetet werden. Justin deutet Apol I 65 1 (vgl. schon oben) ein Gebet dieses Inhalts an, aber es steht v o r der Eucharistie, zu der der Neugetaufte geführt wird.

Die Opfervorstellung, die an die christliche Mahlversammlung angeschlossen wurde, ermöglichte aber immer noch nicht die der Zeitfrömmigkeit kongenialste Deutung der Feier und ihres Inhalts. Diese Frömmigkeit war nach Realitäten hungrig, nicht nach Symbolen und Erinnerungszeichen, sie verlangte wirkliche, geheimnisvolle Verknüpfungen zwischen der sichtbaren und der pneumatischen Welt. Auf dieser Linie ist das Abendmahl, die Eucharistie im engen Sinne, zur U n s t e r b l i c h k e i t s s p e i s e geworden. Mit dem geweihten Brote und Weine wurde das höhere Leben genährt. Aber auch, wo diese Deutung des Abendmahls nicht stattfand, gab es noch über die Opfervorstellung hinaus Möglichkeiten, die Befriedigung der höchsten religiösen Bedürfnisse, welche die Zeit kannte, bei der Mahlfeier zu finden.

Wie schon oben gezeigt, hat bei der Mahlversammlung stets in irgend einer Form die Erinnerung an Christus eine Stelle gehabt. Diese Erinnerung braucht sich aber keineswegs auf das blosse Gedenken an Jesus und seinen Tod beschränkt zu haben. Die Abendmahlsworte, wie sie in den Evangelien und bei Paulus stehen, und wie sie an diesen Stellen von den Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters gelesen wurden, legten eine Beziehung des Todes Christi auf die Sünden seiner Gläubigen nahe, Christus als Lamm, das der Welt Sünden trägt, oder Christus als Passahlamm des neuen Bundes, Christus als Opfer — das alles waren Vorstellungen, die wir in den Gemeinden bei der Mahlfeier voraussetzen können. Aber freilich, keine einzige von den direkten Quellen des Zeitalters bringt diese Vorstellungen mit dem Mahl im allgemeinen oder dem Brote und Becher im besondern zusammen, wenn man nicht die Synoptiker als Beweiszeugen heranziehen will.

Sicherer und deutlicher ist die Vorstellung zu belegen, dass wie in der Gemeindeversammlung überhaupt, so besonders bei der Eucha-

ristie Christus gegenwärtig ist. Die Verheissung Mt 18 20 gilt natürlich auch für die Mahlzusammenkünfte, bei denen ja die Einheit und Geschlossenheit der Gemeinde und ihr Gedenken an ihren Herrn zum Ausdruck kommt. In den Nacherzählungen der Evangelien sind die Erscheinungen des Auferstandenen zum Teil an die Mahlzeiten geknüpft (vgl. Lk 24 30. 43, Joh 21 12), und die gewaltige eschatologische Erregung am Schluss des Did-gebetes (10 6), der Jubelgruss: Hosianna dem Gotte Davids, und das Maranatha sind verständlich, wenn sie an den unsichtbar Gegenwärtigen gerichtet sind.

Auf eine weitere, sehr wichtige Verknüpfung zwischen der Eucharistie und dem Herrn der Gemeinde führt Folgendes. Jesus hatte bei seinem letzten Mahle Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnet. Er tat das im Gleichnis, aber die folgende Zeit konnte sich unmöglich an dem Gleichnis genügen lassen. Sie suchte und fand andre reale Vorstellungen, die sie an die ihr überlieferten schwer deutbaren Worte anknüpfte. Und hierbei setzen Vorstellungen ein, die zu der schon oben angedeuteten Auffassung des Abendmahls, d. h. der eucharistischen Elemente von Brot und Wein, als der Unsterblichkeitsspeise hinüberführen. Der Leib (oder das Fleisch) und das Blut des Herrn werden irgendwie spiritualisiert aufgefasst und dann mit den irdischen Elementen in Verbindung gebracht, die als die Träger und Vermittler der Heilsgüter, vor allem des Lebens, erscheinen, oder es wurde über Fleisch und Blut des Herrn gar nicht reflektiert, sondern die Heilsgüter, wieder vorab das Leben, wurden direkt mit der irdischen, aber geheimnisvoll geweihten, mit den Kräften einer andern Welt durchtränkten Speise zusammengebracht, was wieder in einer spiritualisierten oder in einer krass realistischen Form geschehen konnte, — eine Reihe von Vorstellungen war hier denkbar, über die Genaueres auszusagen, bei der Spärlichkeit der betreffenden Quellenabschnitte unmöglich ist. Die Did, Joh 6, Ign, Justin sind Zeugen der eben charakterisierten Auffassung.

Sehr kurz ist die Angabe der Did. Sie begnügt sich nicht damit, in der oben bereits angegebenen Weise das Mahl, besonders die eigentliche Eucharistie, als Opfer des Dankes für die Gaben Gottes an die Seinen, für Erkenntnis und Leben darzustellen, sondern an einer Stelle des letzten Gebetes tritt deutlich noch eine andre, realere Auffassung hervor, wonach die geweihten Elemente selber als eine Unsterblichkeitsnahrung erscheinen. 10 3 steht: Uns aber hast du gespendet geistliche Nahrung und Trank und ewiges Leben (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον) durch deinen Knecht. Irgend etwas Näheres über die Art, wie das Leben an die geistliche Speise und den geist-

lichen Trank geknüpft ist, ist aus diesen wenigen Worten des Gebets nicht herauszulesen. Es fehlt auch in den Did-gebeten und überhaupt in der ganzen Schrift jede Anspielung auf Fleisch und Blut des Christus so gut wie auf die Einsetzung der Feier und auf den Bundestod.

Deutlicher werden die Vorstellungen, die Joh 6 entgegentreten, und auf die um so eher gleich nach der Did-stelle einzugehen ist, als das Wort in Did 10₃ einen entschieden johanneischen Klang hat. Joh 6 ₂₆—₅₈ steht die Rede Jesu über das Lebensbrot, über das wahre Brot vom Himmel. Der ganz überwiegende Teil dieser Rede, die vv ₂₆—₅₀, haben mit der Auffassung des Evangelisten vom Abendmahl nichts zu tun. Jesus gibt dort lediglich unter dem Bilde des Essens des wahren Lebensbrotes Anweisung darüber, wie er selber, dessen pneumatischer Ursprung in der obern Welt bei seinem himmlischen Vater liegt, von den Seinen angeeignet werden soll: ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel heruntergekommen ist; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten. Das Brot, das vom Himmel her kommt, der Sohn, den der Vater geschickt hat, schafft das Leben. In den verschiedenen Variationen dieses einen Themas findet sich nicht ein einziger Gedanke, der dazu zwänge, eine Beziehung zum Abendmahlsessen und -trinken anzunehmen. Von v ₅₁ ab aber wird es anders. Die Ausdrücke, die rasch hintereinander wiederholte Erwähnung des Fleisches und des Blutes, des Essens und Trinkens von Fleisch und Blut des Gottessohnes, die Ersetzung des ἐσθίειν durch das τρώγειν, die Anknüpfung des Lebens an das Essen und Trinken — alle diese Beobachtungen machen es ganz überwiegend wahrscheinlich, wenn auch nicht über jede Anzweifelung erhaben, dass hier sakramentale Vorstellungen über den Eucharistiegenuss vorliegen[1]. Die zugrundeliegende Vorstellung ist dabei diese: die Elemente der Eucharistie, das Brot und der Wein, werden

[1] Die Frage, ob die vv ₅₁—₅₉ ursprünglich zum Evangelium gehören oder ob sie späterer Zusatz sind, darf sehr wohl aufgeworfen werden: allzusehr nur stechen die ihnen ausgesprochenen und vorausgesetzten Vorstellungen von dem übersinnlichen Fluge der Gedanken ab, der im Vorhergehenden zu beobachten ist. Auch die Detailexegese fördert noch manche Schwierigkeit zu Tage. Aber freilich: absolut unvereinbar mit johanneischen Ideen sind die in den bezeichneten vv vorgetragenen Gedanken nicht, und sie spiegeln religiöse Vorstellungen wieder, die dem Evangelium gleichzeitig sind. Dass selbst wenn Joh 6 ₅₁—₅₉ unecht sein sollten, oder wenn sie nicht vom Abendmahl zu verstehen sein sollten, in den Kreisen, aus denen das Evangelium hervorging, das Abendmahl eine bekannte Institution war, ist selbstverständlich (vgl. auch 1 Joh 5 ₈). Aber auf die Frage, warum Joh die Stiftung des Abendmahls nicht erzählt, gibt es noch keine befriedigende Antwort.

in Zusammenhang gebracht mit dem Fleisch[1] und dem Blute des Herrn. In welcher Weise dieser Zusammenhang stattfindet, wird nicht klar, aber mit Ausdrücken der liturgischen Sprache werden die im Abendmahl genossenen Elemente als das Fleisch und das Blut Jesu bezeichnet. Es wird ferner auch nicht gesagt, was dem Fleisch und dem Blute des (verklärten) Christus für eine Beschaffenheit beigelegt wird. Aber sicher ist, dass mit den Abendmahlselementen das Fleisch und das Blut des Christus genossen werden soll, und dass durch diesen Genuss zunächst die Verbindung mit dem Herrn der Gemeinde hergestellt werden (56) und infolge davon die Auferstehung und das ewige Leben gewirkt werden soll (53. 54. 57. 58). Das sind Vorstellungen und Gedankenreihen, die sehr spirituell aufgefasst werden können. Das Essen und Trinken kann im bildlichen Sinne als ein geistlicher Vorgang aufgefasst werden. Das was dadurch dargestellt wird, ist die Aneignung der Person Jesu, die im Geiste erfolgt. So angesehen, braucht die Deutung des Abendmahls, die 51—58 vorliegt, von nichts weiter zu zeugen als von „der Grundwahrheit des ganzen johanneischen Lehrbegriffes, dass Leben überall nur in der Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, in der gläubigen Aneignung seiner Worte und Befolgung seiner Gebote zu finden ist". Dieselben Gedankenreihen können aber auch sehr realistisch aufgefasst werden, und die Mehrzahl der Gemeindechristen hat sie auch so aufgefasst: der im Himmel befindliche Leib des Christus ist das Vorbild des Auferstehungsleibes, den in der Zukunft alle Christen anlegen sollen. Die Veränderung und die Neubildung des jetzt vorhandenen Leibes wird vorbereitet und muss vorbereitet werden durch Herableitung von Kräften der Unvergänglichkeit, der ἀφθαρσία, die vom Leibe des Auferstandenen ausgehen. Diese Ernährung des pneumatischen Leibes wird durch die geheimnisvoll gesegneten Elemente vermittelt, auf welche vom Leibe des Christus her ganz real, magisch vorgestellte Kräfte der Aphtharsie eingeströmt sind, die nun in das menschliche Innere eingehen und das irdische Fleisch und Blut mit den Kräften der Unverweslichkeit durchziehen. Daher ist es nötig, die heilige Speise zu geniessen. Wer es nicht tut, und mag er sonst ein noch so einwandfreier Christ sein, er-

[1] Auch Ign und Justin reden vom Fleisch, nicht vom Leibe. Das ist ein Sprachgebrauch und eine Anschauung, die auf asiatischem Boden sich sehr bald eingestellt haben muss: 1) Zu αἷμα bildet σάρξ, nicht σῶμα, den richtigen Gegensatz; 2) man redete auch sonst viel von der σάρξ des Christus, von seinem Erscheinen, Dasein, Leiden κατὰ σάρκα; 3) besonders in der antignostischen Polemik trat die σάρξ des Christus stark hervor.

schwert sich den Eintritt ins „Leben“ oder macht ihn sich ganz unmöglich.

Mit den Anschauungen, die Joh 6 über das Abendmahl ausgesprochen werden, und zwar mit der realistischen Fassung dieser Anschauungen sind wesenhaft die Gedanken verwandt, die sich bei Ignatius und bei Justin finden.

Aus den Briefen des Ignatius kommen hier vor allem zwei Stellen in Betracht. Eph 20 2 nennt er das Abendmahlsbrot: die Arznei der Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας), das Mittel, nicht zu sterben, sondern allzeit zu leben in Jesus Christus. Smyrn 7 1 steht: Von Eucharistie und Gebet halten sie (die Ketzer) sich fern, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch ist unsres Heilands, Jesus Christus, das für unsre Sünden gelitten hat, das unser Vater in seiner Güte auferweckt hat. Die nun wider die Gabe Gottes reden, die sterben an ihren Disputationen. Es wäre ihnen besser, das Liebesmahl zu halten, auf dass sie auch auferstünden. — Sehr klar sind diese Stellen des Ignatius nicht, obwohl es die beiden einzigen sind, an denen der Antiochener seine eigene Anschauung vom Abendmahl etwas ausführlicher angibt. Aber Klarheit in theologisch-begrifflichen Anschauungen kann man eben bei Ignatius nicht erwarten. Sicher ist, dass man die Begriffe: Fleisch und Blut des Christus, nicht spiritualisieren darf. Ignatius ist in seiner Theologie kein Spiritualist, und der Mann, der im antidoketischen Kampfe steht, und der die Realität von Fleisch und Blut Christi gegen die Gnostiker so stark betont, kann auch beim Abendmahl unter σάρξ und αἷμα keine rein spirituellen Begriffe verstehen. Wenn er Trall 8 sagt: Schaffet euch um im Glauben, das ist des Herren Fleisch, und in Liebe, das ist Jesu Christi Blut, so gibt er damit keine Erklärung seiner eigenen Auffassung von den Heilsgütern des Abendmahls (Glauben und Liebe), sondern er spricht nach seiner Art erbaulich, und dabei fällt ihm diese Anspielung und Deutung bei. Seine wirkliche Anschauung von den Wirkungen des Abendmahls war sicher stark realistisch, der oben dargelegten sehr nahestehend. Das in pneumatischem Dasein vorhandene Fleisch und Blut Christi steht in einer nicht näher erklärten, aber sicher ganz real gedachten Verbindung mit dem Brote und dem Weine der Eucharistie, und durch diese Verbindung werden in den irdischen Leib des Christen Kräfte und Substanzen eingeführt, die dem Leibe die Fähigkeit mitteilen, im künftigen Leben der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden. Wegen dieser engen Verbindung von Unsterblichkeit und dem Genuss der Eucharistieelemente kann Ignatius das Brot als Arznei der Unsterblichkeit bezeichnen und kann von den Häretikern sagen: es wäre ihnen besser, das

Liebesmahl zu halten, auf dass sie auch auferstünden. Auf den Umstand, dass er Smyrn 7 1 auch die Sündenvergebung in Zusammenhang mit dem Leiden des Fleisches Christi bringt, ist kein Nachdruck zu legen: er bringt hier nichts Originelles.

Der letzte Schriftsteller, dessen Anschauung über das Abendmahl hier zu verzeichnen ist, ist Justin. Auch seine Auffassung gehört in die Linie der realistischen, sakramentalen Deutung des Abendmahls. Die Stelle, an der Justin seine Auffassung vom Abendmahl wiedergibt, steht Apol I 66 2: Nicht wie gewöhnliches Brot und nicht wie gewöhnlichen Trank empfangen wir dies; sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, durch Gottes Wort Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserm Heil erhielt, haben auch wir entsprechend die Belehrung empfangen, dass die Nahrung, über der mit von ihm herstammenden Gebetsworte gedankt wurde, und von der (unser) Fleisch und Blut zu unserer Umwandlung genährt werden, Fleisch sowohl wie Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei [1]. Dann gibt Justin in ganz kurzen Worten den Einsetzungsbericht. Auch diese Stelle ist nicht umfangreich. Sie hat aber, da Justin hier nach aussen hin spricht, den Vorzug, dass das, was der Schriftsteller sagen will, leidlich deutlich wird. Justin, den Gemeindeglauben in dogmatische Formeln bringend, stellt in Parallele den fleischgewordenen Jesus Christus und die konsekrierten Elemente des Abendmahls. In Jesus Christus ist durch das machtvolle und wirkende Wort Gottes der Logos Fleisch geworden und hat zum Heil der Menschen Fleisch und Blut angenommen, hat sich mit diesen vereint. Ganz entsprechend wird durch das machtvolle Gebetswort, das im Auftrage Jesu über die Elemente gesprochen wird, der himmlische Leib des fleischgewordenen auferstandenen Jesus mit den sichtbaren Elementen vereint, Fleisch und Blut des pneumatischen Leibes Jesu vereint sich mit dem Brote und dem Weine [2]. Und den

[1] Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

[2] Die Worte Justins werden auch so gedeutet, dass man annimmt, der Logos verbinde sich beim Abendmahl mit Brot und Wein, wie er in der Menschwerdung Fleisch und Blut annahm. Aber diese Impanation des Logos (ein an sich möglicher Gedanke) wird durch den Text nicht gedeckt. In diesem stehen sich parallel die beiden Reihen: einerseits 1) λόγος θεοῦ (λόγος hier: Wort, nicht: Logos) — 2) Ἰησοῦς Χριστός, der sich der Fleischwerdung unterzog, d. h. das göttliche Subjekt des Logos vor der Inkarnation — 3) σάρξ καὶ αἷμα, die Jesus annahm; andrerseits: 1) der λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ — 2) die σάρξ und das αἷμα des σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς, der jetzt nach der Auferstehung

Wert, den Justin dieser Vereinigung zuschreibt, findet er darin, dass unser Fleisch und Blut durch die eucharistische Nahrung zu unsrer Umwandlung genährt würden (αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν). Die Umwandlung, von der Justin hier spricht, ist wiederum die Ernährung des Auferstehungsleibes, die möglichst weit gehende Durchtränkung des irdischen Leibes mit den Kräften der oberen Welt, die dem Fleischesleibe die Fähigkeit gibt, nach der Auferstehung die Aphtharsie „anzuziehen".

Die Taufe.

An den Schluss dieses von den Versammlungen handelnden Abschnittes ist eine Betrachtung der Taufe einzufügen. Einmal deswegen, weil die Taufe zwar nicht in der Gemeindeversammlung vorgenommen wurde, aber doch „die Bedingung der vollen Teilnahme an derselben ist". War auch der Eintritt in die Erbauungsversammlung nicht an die Mitgliedschaft der Gemeinde gebunden, so war doch die Teilnahme an der Mahlversammlung, ferner das Mitberaten und die Stimmberechtigung bei gemeinsamen Angelegenheiten auf die Getauften beschränkt. Ein weiterer Grund für die Besprechung der Taufe grade an dieser Stelle ist der, dass die Taufe mit dem Abendmahl auch innerlich, dem Wesen nach, zusammengehört. Paulus selber ist bereits der erste, der deutlich Taufe und Abendmahl zusammenbringt und als zusammengehörend anschaut: I Kor 10 1 ff. Auch die Taufe ist wie das Abendmahl ein ὀρώμενον, darum hat sich auch an sie eine Reihe von Vorstellungen und von Stimmungswerten angeschlossen, die mit den Anschauungen über das Abendmahl in enger Parallele stehen. Deshalb mag auch hier im Anschluss an die Mahlfeier der Initialakt der Taufe besprochen werden.

Als Quellen für den äussern Hergang der Handlung kommen wie beim Herrenmahl vorab die Didache und Justin in Betracht. Beide liefern vor ihren Angaben über das Herrenmahl eine in den Hauptzügen klare Beschreibung der Taufe.

Did 7 steht: Betreffs der Taufe aber, so taufet also: nachdem ihr alles Obige (gemeint ist der in cc 1—6 mitgeteilte Weg der Lehre) gelehrt habt, taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in fliessendem Wasser. Wenn du aber kein fliessendes Wasser hast, so taufe in anderm Wasser. Wenn du's aber nicht in kaltem kannst, so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so giesse auf das Haupt dreimal Wasser im Namen des Vaters und des

im Himmel ist — 3) das Brot und der Wein des Abendmahls, mit denen sich die pneumatische σάρξ und das pneumatische αἷμα Jesu verbindet.

Sohnes und des heiligen Geistes. Vor der Taufe soll der Täufling fasten und, wenns sein kann, einige andere. Dem Täufling befiehl jedenfalls, dass er einen oder zwei Tage vorher faste.

Der Text gestattet, mit kürzerer oder längerer Erwägung, eine Reihe von Zügen abzulesen, die den Hergang der Handlung betreffen. Die erste Beobachtung betrifft die Person des Taufenden. Die Weisung der Did geht nicht an bestimmte Einzelpersonen, einen privilegierten Stand der Gemeinde, an die Geehrten, sondern an die Christen insgemein. Jedes beliebige Mitglied der Gemeinde kann in die Lage kommen, eine Taufe vorzunehmen, und soll darum wissen, wie es dabei zu verfahren hat. Freilich werden sicher auch hier in der Praxis gewöhnlich nur hervorragende Glieder der Gemeinde getauft haben: die Lehrer und Propheten vor allem, dann aber auch ältere und bewährte Männer sowie die Amtsträger.

Die Taufe, das ist weiter leicht abzulesen, findet nicht vor versammelter Gemeinde statt: dann wären sicher die führenden, geehrten Personen der Gemeinde allein als Taufende in Betracht gekommen. Die Taufe wurde ja auch nicht in einem der Räume vorgenommen, wo die Gemeinde zusammenzukommen pflegte, sondern draussen im Freien, an einem „lebendigen", fliessenden Wasser von genügender Tiefe, um ein Eintauchen und Untertauchen (βαπτίζειν) zu gestatten. Da ein fliessendes Wasser von solcher Stärke in der Nähe der Städte und Dörfer von Syrien und Kleinasien, besonders im Sommer, oft nicht zu finden war, so musste es freigegeben werden, auch in „anderm Wasser" als fliessendem, das heisst also in stehendem zu taufen, in einem Becken voll zusammengelaufenen Wassers. War aber weder fliessendes noch stehendes Wasser in genügender Menge vorhanden, dann soll nach Did, die das älteste Zeugnis für diese Ersatzzulassung ablegt, eine Aspersionstaufe stattfinden: auf das Haupt des Täuflings wird Wasser gegossen. Endlich sieht die Did noch den Fall vor, dass ein Täufling (ein kranker oder ein zu alter) die Taufe in frischem Wasser nicht verträgt. Dann soll er in warmem Wasser, also in einer Wanne, untergetaucht werden. Bei der Taufe durch Untertauchen musste der Täufling natürlich sein Obergewand ablegen. Vielleicht legte er auch ein besonderes reines, weissleinenes Taufgewand an, obwohl diese Sitte für das nachapostolische Zeitalter noch nicht ausdrücklich bezeugt ist.

Bei der Taufhandlung selber wird nach der Did eine dreigegliederte Formel zitiert, offensichtlich je ein Glied beim jedesmaligen Untertauchen oder Kopfnetzen. Der Inhalt der Formel steckt in den Worten von 7 1: Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου

πνεύματος (vgl. auch 7 3.). Sinn der Worte: auf den Namen, in den Namen von Vater, Sohn, Geist taufen, ist, dass der Betreffende, der getauft wird, damit den ausdrücklich über ihm genannten drei Grössen übergeben, ihnen als Eigentum überantwortet wird, so dass er ihnen von jetzt ab zugehört. Eine Formel des angegebenen Inhalts ist als wirklich gesprochen, nicht bloss als gedacht vorzustellen. Sie muss also. nach Analogie von andern verwandten Formeln, etwa gelautet haben: βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα (oder: ἐπί, ἐν τῷ ὀνόματι) τοῦ u. s. w. Vielleicht wurde auch das Verbum weggelassen und die Formel lautete nur: εἰς τὸ ὄνομα u. s. w.

Den Schluss der Vorschriften von Did 7 4 bildet die Weisung, vor der Taufe hätten Täufer und Täufling ein oder zwei Tage zu fasten, und wenn möglich, sollten auch noch andre fasten. Durch Fasten wird der Leib gereinigt, die Triebe werden gezähmt, die Dämonen verscheucht, der Mensch also an Leib und Seele würdig vorbereitet.

Soweit gehen die Anordnungen der Did. Im wesentlichen gleich ist das, was über den Hergang der Taufe Justin berichtet, der auch in dieser Frage als Zeuge des ausgehenden nachapostolischen Zeitalters und zugleich als Zeuge weitverbreiteter Zustände anzusehen ist. Justin beschreibt den Hergang der Taufe in Apol I 61 2 und 65 1 ff.: Alle, die sich überzeugen lassen und glauben, dass das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr sei, und die versprechen, so leben zu wollen, die werden gelehrt, zu beten und unter Fasten von Gott Vergebung der früheren Sünden zu erflehen, wobei wir mit ihnen mitbeten und mitfasten. Dann werden sie von uns dorthin geführt, wo Wasser ist, und nach der Art von Wiedergeburt, durch die auch wir selber wiedergeboren wurden, wiedergeboren. Denn sie empfangen im Namen Gottes, des Vaters aller und des Herrn, und unseres Heilands Jesu Christi und des heiligen Geistes das Wasserbad (61 2 f.). Nach dazwischengelegtem Exkurs über Einsetzung der Taufe, ihre Vorherverkündigung im AT., ihre dämonische Verzerrung in heidnischen Mythen und Riten, fährt Justin 65 1 ff. mit der Schilderung der Taufhandlung fort: Nach diesem Bade führen wir den, der sich hat überzeugen lassen und sich verpflichtet, zu den „Brüdern", wie wir uns nennen, an den Ort, wo sie versammelt sind, um gemeinsam für uns selber, für den Neuerleuchteten, und für alle übrigen (Christen) allenthalben mit Eifer zu beten, damit wir im Besitz der Wahrheit gewürdigt werden, durch Werke als gute Hüter und Wächter der aufgelegten Lebensordnung erfunden zu werden, auf dass wir die ewige Rettung erlangen. Nach dem Gebete begrüssen wir uns mit Kuss. — Danach wird, nach Justins Angabe, die Eucharistiefeier vorgenommen.

Die Beschreibung, die Justin von der Taufhandlung gibt, steht an keinem Punkte in Widerspruch mit den Aufschlüssen, die aus der Did zu gewinnen waren. Ueber die Person des Taufenden sagt Justin nichts, sicher war auch in den Gemeinden, die er kannte, die Berechtigung zu taufen, nicht ausschliesslich an gewisse einzelne Personen der Gemeinde gebunden. Weiter erfolgt auch nach Justin die Taufe nicht vor der versammelten Gemeinde, sondern nur vor einem Teile der Brüder, draussen, „wo Wasser ist". Getauft wird auf den Namen Gottes, des Heilands, des Geistes. Vor der Taufe fastet der Täufling und wenigstens einige von den übrigen Gliedern der Gemeinde, unter ihnen gewiss auch der Taufende.

Justin gibt aber über die Did hinaus neue Aufschlüsse, die sicher zum Teil auch bereits im Gemeindebrauche früherer Zeit vorhanden waren. Die Vorbereitung zur Taufe besteht nicht nur im Fasten, sondern auch im Beten (das ist selbstverständlich) und in einem Versprechen, das der Katechumen ablegt, er wolle so leben, wie es der Christenglaube verlange. Auch dies Versprechen wird sicherlich, weil es eben im Wesen der Sache liegt, in irgend einer Form stets gefordert worden sein. Ferner setzt Justin voraus, dass an die Taufe direkt eine Eucharistieversammlung angeschlossen wurde. Der Sinn dieser Verbindung ist klar: die volle Mitgliedschaft an der christlichen Gemeinschaft kommt darin zum Ausdruck, dass der „Erleuchtete", der Eingeweihte nicht nur mit dem Bruderkuss begrüsst wird, sondern nun auch an der Feier Anteil nimmt, die nur für den Kreis der Glaubensgenossen bestimmt ist, und an der ausser diesem kirchlichen Charakter noch die Hoffnung auf die Anteilnahme an grossen geheimnisvollen Heilsgütern haftet. Bei dieser Verknüpfung von Taufe und Abendmahl entsteht nun die Frage, ob man sich die Taufe stets vor der Sonntagsfeier, der gewohnten Wochenzusammenkunft vorgenommen zu denken habe, bei der ja nach Justin regelmässig die Eucharistie genossen wurde. Die Einfügung der Taufe vor die Sonntagszusammenkunft wird indes schwerlich anzunehmen sein, weil offensichtlich Justin in I 65 eine Zusammenkunft schildert, bei der nur Eucharistiefeier stattfindet, nicht aber eine ordentliche Gemeindeversammlung, wie er sie I 67 beschreibt. Es kamen demnach die Brüder oder doch ein Teil von ihnen am Tage einer Neuaufnahme eigens zusammen, um mit dem Getauften die erste Mahlfeier zu begehen. Als wahrscheinlich mag ferner noch hingestellt werden, dass die Taufe und die daran sich anschliessende Zusammenkunft früh stattfanden.

Die eben besprochenen Stellen aus Did und Justin haben eine gleichartige Beschreibung von dem Hergange der Taufhandlung ge-

geben. Werden die übrigen Stellen aus der Ueberlieferung des nachapostolischen Zeitalters herangezogen, die von der Taufe sprechen, so liefern sie im allgemeinen entweder gar keinen Aufschluss über den äusseren Verlauf der Handlung, oder sie bestätigen nur, was die Untersuchung bereits festgestellt hat[1]. Nur eine, aber freilich wichtige Variante und eine Ergänzung der Taufhandlung lässt sich noch feststellen. Die Variante betrifft die bei der Taufhandlung zitierte Taufformel. Did und Justin kennen die dreigliedrige Taufformel, und dieselbe Formel zeigt in noch bedeutend früherer Zeit das Ende des Matthäusevangeliums (28 19), wodurch der Gebrauch der dreigliedrigen Taufformel auf jeden Fall bis zur Entstehung von Matth hinaufgeschoben wird. Aber die Taufe auf Vater, Sohn und Geist war nicht die einzige Form, die Taufe vorzunehmen: es finden sich daneben noch die Spuren einer Taufe auf (εἰς, ἐπί, ἐν) den Namen Jesu oder auf Jesus. Zweifellos ist in den paulinischen Gemeinden die Taufe εἰς Χριστόν vorgenommen worden, vgl. I Kor 1 13, (10 2), Gal 3 27, Röm 6 3. Aehnliches berichten für die erste Generation die Act nach ihren Quellen (2 38, 8 16, 10 48, 19 5). Die Fortdauer dieses alten Brauches wird auch für das nachapostolische Zeitalter anzunehmen sein. Die Did selber spricht in 9 5 von denen, „die getauft sind auf den Namen des Herrn", was freilich neben 7 1. 3 gehalten, wahrscheinlich keinen doppelten Taufbrauch voraussetzt, sondern als Breviloquenz zu beurteilen ist. Doch legt Did 9 5 immerhin Zeugnis von der Geläufigkeit der Formel βαπτίζειν εἰς ὄνομα Ἰησοῦ ab. Weiterhin redet Hermas nur von einer Taufe auf den Namen Jesu, vgl. vis III 7 3, sim VIII 6 4, IX 12—16 (wo in oft wiederholter Wendung vom Empfangen und Tragen des ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ geredet wird). Freilich zwingt auch das Hermaszeugnis nicht zu der Annahme, dass dieser römische Prophet nur die Taufe auf den Namen Jesu kenne: Justins Angabe, die ja grade römische Verhältnisse nicht viel späterer Zeit beschreibt, spricht zu gewichtig dagegen. Wenn Hermas vom Uebernehmen und Tragen des Herrennamens redet, so tut er das vielleicht nur deshalb, weil der „Name des Sohnes Gottes" im Namen der „Christianer" wiederkehrte; wer Christ war, trug eben den Namen Christi. Wenn Jakobus 2 7 schreibt:

[1] Das einzige, was (ausser der gleich zu besprechenden Variante der Taufformel und der Handauflegung) in den die Taufe behandelnden Stellen über den Hergang der Feier zu beobachten ist, ist dies, dass überall die Volltaufe, das Eintauchen des ganzen Leibes vorausgesetzt wird, vgl. z. B. I Petr 3 21 (die Taufe ist das Gegenbild des διασώζεσθαι δι' ὕδατος bei der Sintflut); Hebr 10 22 (λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ); Barn 11 11 (καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ . . . . . ἀναβαίνομεν); Herm mand IV 3 1 (εἰς ὕδωρ κατέβημεν), sim IX 16 4 u. a.

Sind es nicht die Reichen, die den guten Namen lästern, der über euch genannt wurde, so schwebt ihm auch der Zusammenhang vor, der zwischen „Christen“ und „Christus“ besteht. — So ist demnach der Gebrauch, nur auf den Namen Christi zu taufen, aus den Quellen des nachapostolischen Zeitalters nicht zwingend zu belegen. Dass er indes neben dem andern, auf Vater, Sohn und Geist zu taufen, bestanden haben muss, folgt daraus, dass er nicht nur in der apostolischen Zeit nachzuweisen ist, sondern dass er auch späterhin in der Kirchengeschichte wieder auftaucht: noch im 3. Jhrh., selbst im 4. Jhrh. kam Taufe auf Christus allein vor, wie gewisse Verhandlungen im Ketzertaufstreit (vgl. Cyprian ep. 73 ff.), weiter der 50. von den apostolischen Kanones, der das einmalige Untertauchen εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου verbieten muss, endlich Ambrosius, De spir. sancto I 3 u. a. beweisen.

Ausser dem eben besprochenen Brauche, mit der eingliedrigen Formel zu taufen, lässt sich weiter für das nachapostolische Zeitalter noch ein Zusatz zu der in Did und Justin geschilderten Taufpraxis ermitteln. Nach dem Untertauchen legte der Taufende dem Täufling die Hand oder die Hände aufs Haupt. Wieweit diese Sitte verbreitet war, lässt sich nicht nachweisen. Zu erschliessen ist sie einmal aus Act 8 17, 19 6, zwei Stellen mit Angaben, die wenn sie schon nicht zuverlässige Ueberlieferung aus dem apostolischen Zeitalter enthalten sollten, doch sicher einen Brauch der nachapostolischen Zeit belegen. Ferner ist hieher zu stellen Hebr 6 2, wo Lehre über Taufen und Handauflegung (βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν) nebeneinander stehen. Der Sinn des Brauches ist klar. Er lässt sich aus den direkten Angaben der Act und aus Betrachtung der Stellen, wo sonst noch von Handauflegung, wenn auch nicht im Zusammenhang mit der Taufe, die Rede ist, mit Sicherheit bestimmen: die Handauflegung übermittelt eine Kraft, eine Ausrüstung, die der Handauflegende besitzt, und die durch die Berührung dem mitgeteilt werden soll, welchem die Hand aufgelegt wird. Bei der Handauflegung nach der Taufe soll der Täufling des heiligen Geistes teilhaftig werden.

Der Taufe, die an Erwachsenen vorgenommen wird — und von Kindertaufe verlautet noch kein Wort — geht ein Unterricht voraus, zum mindesten für die, die nicht als Kinder christlicher Familien gross geworden waren. Auf verschiedenen Wegen konnte den Katechumenen das „von den Christen Gelehrte und Gesagte“ (Justin I 61 2) nahegebracht werden. Einen Teil empfing der Neuling auf zufälligem Wege, durch den Verkehr mit Gemeindegliedern, denen er nahestand, die ihn wohl auch überhaupt erst mit dem Christentum in Berührung gebracht hatten (vgl. Tit 2 3 f.). Ein andrer Teil kam in den Wort-

versammlungen an ihn, die er besuchte, und zu denen er ja offenen Zutritt hatte. Ausserdem muss aber auch sonst noch für eine regelmässige, planvolle Unterweisung der Katechumenen gesorgt worden sein. Diese Unterweisung konnte in die Hände eines jeden bewährten und verständigen Gemeindegliedes gelegt werden, vorab aber werden die Lehrer der Gemeinde hier einen Platz für ihre Betätigung gefunden haben. Die Unterweisung war zunächst praktischer Art: die Forderungen der „Worte Gottes" mussten dem Neuling klar gemacht werden. Nachdem die Did in cc 1—6 die „beiden Wege" ausführlich dargelegt hat, schliesst sie in 7 1 die Weisung über die Taufe mit folgenden Worten an: Betreffs der Taufe aber, so taufet also: nachdem ihr alles Obige gelehrt habt, taufet auf den Namen u. s. w. Selbst wenn man annehmen müsste, dass sich die Worte ταῦτα πάντα προειπόντες nicht auf vorangegangene Unterweisung, sondern auf eine Vorlesung der „beiden Wege" unmittelbar vor der Taufe beziehen (was äusserst unwahrscheinlich ist), so hört doch natürlich der Katechumen nicht erst am Tage der Taufe diese Weisungen zum ersten Male, sondern sie sind ihm schon von früher her geläufig. Er ist in ihnen unterwiesen worden. Die ersten Kapitel der Did geben gerade eine Anschauung von der sittlichen Unterweisung, wie sie dem Katechumen zu teil wurde. Der Weg des Lichts, die ὁδὸς τοῦ κυρίου, wie sie aus dem Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe abzuleiten ist, wird hier zusammengestellt, und es wird gezeigt, wie das eine grosse Doppelgebot sich auseinanderfaltet und seine Anwendung im Leben des Tages findet, in der Stellung des Christen zu all den Erscheinungen und Personen, mit denen ihn sein Wandel zusammenbringt: in Streit und Frieden, dem Armen und Bittenden, dem Heiden und dem Bruder, dem eigenen Hause gegenüber, in Reden und Handeln, dem Götzendienst gegenüber, der verborgen überall im Treiben der Welt steckt, — in allen diesen durcheinandergehenden und sich ineinander verschlingenden Beziehungen muss dem Neuling das rechte Verhalten gelehrt werden. Eine gute Anschauung von Katechumenenunterweisung gibt weiter der mittlere Teil des Hermashirten, die mandata enthaltend. Auch diese Zusammenstellung (vgl. Did 1 2) geht aus von der Gotteslehre: das Bekenntnis zum einen Gott, dem Allschaffer, steht als Quelle aller Gerechtigkeitstugend an erster Stelle (mand I), dann folgen (mand II—XII) die Anweisungen über Herzenseinfalt, Wohltätigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Geduld, Glauben, Gottesfurcht, über die Reihe der Tugenden, die zu üben, der Laster, die zu fliehen sind, über Gottvertrauen, Fröhlichkeit, über den Götzendienst, dessen man sich schuldig macht, wenn man zum falschen Propheten

„wie zu einem Magier" geht, endlich über böse und gute Begierden. In der Tat ist wegen der mandata das Buch des Hermas, nachdem es schon aus dem Kanon der eigentlichen heiligen Schriften ausgeschieden war, noch immer als Lehrbuch für die Katechumenenunterweisung in Gebrauch gewesen, wie Euseb, KG III 3 6, und Athanasius im 39. Festbriefe ausdrücklich bezeugen. — Die Kirche war auf dem Gebiete des Taufunterrichtes nicht genötigt, neue Formen zu schaffen, sondern konnte sich an schon bestehende bewährte Lehrtraditionen anlehnen. die die Synagoge für die Proselyten hervorgebracht hatte. Sowohl in Did wie in Herm sind Stoffe enthalten, die wenn nicht unmittelbar, so doch im letzten Grunde aus der Synagogalüberlieferung stammen. Mit dem vom Judentum her übernommenen Gute wurden natürlich auch Stoffe verbunden, die christlicher Herkunft waren. Jesu Sprüche und Reden fanden hier vorab Verwendung, wie die Did zeigt, welche Worte Jesu, hauptsächlich aus der Bergpredigt, in die Proselytenunterweisung einflicht. Selbstverständlich ist endlich, dass die praktische Unterweisung des Katechumenen nicht nur die Mitteilung der allgemeinen Moral, wie sie dem Jünger des Herrn ziemte, sondern auch die Einschärfung der besondern „kirchlichen" Pflichten und Gebräuche umfasste: Aufschlüsse über das rechte Beten, dabei Mitteilung des Herrengebetes, über das Fasten, über Bekennen und Büssen, endlich auch über Sinn und Bedeutung der Taufe und des Mahles können nicht gefehlt haben.

Mit der praktischen Unterweisung in dem angedeuteten weiten Sinne kann der Katechumenenunterricht aber noch nicht erschöpft gewesen sein: stets muss in ihn eine wenn auch noch so geringe theoretische Unterweisung eingefügt worden sein. Fragmente dieser theoretischen Unterweisung fehlen in der Did und in den Mandaten bei Herm nicht, sofern, wie schon hervorgehoben, die eine mit dem Gebote, Gott zu lieben, die andern mit dem Gebote, an den einen Gott zu glauben, beginnen. Für die vom vulgären Heidentum herkommenden Katechumenen war die Belehrung über den Einen, den Schöpfer und Erhalter des Alls, die Grundlage aller folgenden Unterweisung. Es kann weiter nie gefehlt haben eine mehr oder minder ausführliche Verkündigung über Christus, über die Art seiner Person, seine Ausrüstung von oben her, sein Auftreten unter den Juden, sein Leiden, Sterben, Auferstehen, Thronen in Herrlichkeit, seine Wiederkunft. An der Wiederkunft hing dann die Eschatologie. Weiter müssen auch die Schlichten unter den Gläubigwerdenden in gewisse Grundelemente der christlichen Gnosis eingeführt worden sein: das christliche Weltbild, die Lehre von den Dämonen, den weltbeherrschenden Engelmächten,

von den guten Geistern und Engeln, vom göttlichen Pneuma, von den heiligen Büchern und der uralten in ihnen niedergelegten Weisheit — all das muss jedem zur Taufe sich vorbereitenden Neuling nahegebracht worden sein, wenn es auch in einer ganz allgemeinen Form geschah, die dem vielleicht sehr geringen Fassungsvermögen des betreffenden simplex et idiota entsprach. Die Unterweisung war umso nötiger, als ja die Gnosis mit ihren andersartigen Lehren zur gleichen Zeit weite Kreise der Gemeinden und ihres Anhangs erregte. Sicher ist beim Unterricht das Kerygma und, wo es bereits vorhanden war, das Taufsymbol verwendet worden[1]. Ueber Hersagung des Taufsymbols beim Taufakt selber kann nichts Bestimmtes gesagt werden. Die Quellen scheinen den Gebrauch nicht zu kennen.

Der Hergang und die Vorbereitung zur Taufe wurden soeben dargestellt. Wieder tritt nun die Frage entgegen: was ist der Sinn des Tuns? Wie mit dem Abendmahl, so haben sich auch mit der Taufe verschiedene Anschauungen und Stimmungen verbunden.

Die Taufe hat zunächst, und das war eine Bedeutung, die überall stark empfunden wurde, den Sinn der Aufnahmehandlung, des Initialaktes. Sie war das Abzeichen der Gemeindezugehörigkeit. Von allen Rechten, die der Anschluss an die Gemeinde verlieh, von dem Rechte, mitzuberaten, mitzubestimmen, zu wählen, sich wählen zu lassen, mit Vorträgen und andern erbaulichen Darbietungen vor der Versammlung aufzutreten, an der Feier des Herrenmahls teilzunehmen, war der Katechumen noch ausgeschlossen. Mit Ungeduld erwartete er darum den Tag der Taufe, der ihn in die Reihen der Brüder aufnahm und ihm die Rechte des Vollgliedes verlieh. Aber auch an den geistigen Gütern, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft als vorhanden galten, an der Reinheit, dem Leben und der Unvergänglichkeit konnte nur der Getaufte Anteil bekommen, der mit der Uebernahme der Taufe zugleich ein Bekenntnis zu Christus ablegte. So wurde die Taufe, die an der Schwelle des Christwerdens vorgenommen wurde, ein Zeichen der Gemeindezugehörigkeit, der Brüderlichkeit und der Kirchlichkeit. Darum bestimmt Did 9 5: Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, ausser die getauft sind auf den Namen des Herrn. Und in noch viel stärkerer Weise kehrt Herm die Bedeutung der Taufe als der conditio sine qua non für die Gemeindezugehörigkeit und die Seligkeit hervor: bei Herm gehört auf Erden, im Himmel und unter der Erden zur Kirche nur wer getauft ist. Keiner wird in das Reich

[1] Ueber diese beiden Grössen, von deren Gestalt und Verwendung innerhalb des nachapostolischen Zeitalters so wenig bekannt ist, vgl. noch weiter unten Kapitel 7.

Gottes eingehen, wenn er nicht den Namen seines Sohnes empfängt (sim IX 12₄); auch von den herrlichen Engeln kann keiner zu Gott kommen ohne den Sohn Gottes: wer immer seinen Namen nicht empfängt, kann nicht in das Reich Gottes kommen (12 ₈); die vorchristlichen Frommen können nicht in das Reich Gottes gelangen, ob sie schon in Gerechtigkeit und grosser Keuschheit entschlafen sind: darum müssen die 40 Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes in die Tiefe des Abgrunds, in den Hades, hinabsteigen, den früher Entschlafenen predigen und ihnen das „Siegel", die Taufe, geben, dann erst können die Gerechten der früheren Generationen in den Bau des Turmes, in die Kirche, eingefügt werden (15₄ f., 16).

Eine weitere, leicht sich ergebende Bedeutung der Taufe ist die eines die Sünden abwaschenden Reinigungsbades. Es war der ursprüngliche Sinn der Handlung, der in dieser Anschauung zum Ausdruck kam. Waschungen und Bäder zu dem Zwecke, kultische Reinheit herzustellen, kannte jede der antiken Religionen seit uralter Zeit. Lang vor dem Eintritt des Christentums in die Welt waren auch schon mit den Tauchbädern Gedanken verbunden worden, die tiefer waren als die Erlangung von kultischer Reinheit, das Abwaschen levitischer Unreinheit: man wusch, um rein von der Sündenbefleckung zu machen. Solcher Art war die „Taufe der Busse zur Sündenvergebung", die der Täufer Johannes verkündet hatte. Auf dem Boden des Judenchristentums war die Abwaschung der vergangenen Sünden zusammen mit dem Geistesempfang sicher immer der Hauptzweck der Taufe. Er lässt sich weiter bei Paulus nachweisen, und er fehlt auch nicht in den auf heidenchristlichem Boden entstandenen Schriften des nachapostolischen Zeitalters. Ueber die Verknüpfung von Wassertaufe und Sündenreinigung braucht nicht lange nachgedacht zu werden. Das Reinigungsbad des Leibes soll zum Reinigungsbad der Seele werden, und die dabei in Verwendung kommende Symbolik kann sich auf einer geistigen Betrachtungsweise erheben, frei von mystischen Vorstellungen über die dingliche Kraft des Vorgangs sein: der Bruch mit dem früheren Leben der Unreinheit, die neue Richtung des Willens schafft Vergebung der Sünden vor dem gnädigen Gott, und als äusseres Zeichen für die Reinwerdung von dem Sündenschmutz wird der Leib in reinem, fliessenden Wasser gebadet.

Stellen, an denen die sündenabwaschende Kraft der Taufe hervorgehoben wird, sind in den Quellen des nachapostolischen Zeitalters nicht selten. Freilich war die Zeit im ganzen nicht dazu angetan, der Handlung eine rein symbolische Bedeutung zuzuschreiben: wo immer von der reinigenden Kraft der Taufe geredet wurde, dachte man im

allgemeinen sicher an geheime, sakramentale Kräfte, die in dem Vorgange an sich wirkten: das Wasser etwa, über das die heiligen Namen gesprochen worden waren, wusch auf wunderbare Weise den Sündenschmutz ab. Eine Betrachtungsweise, die die Taufe nicht mit einer Fülle mysteriöser Anschauungen zusammenbrachte, war auf heidenchristlichem Boden unmöglich.

Sehr stark und deutlich beschreibt Barn die sündentilgende Kraft der Taufe, wenn er in 11 10 f. sagt: Und weiter heisst es: Und es war ein Fluss nach rechts hin ziehend, und von ihm stiegen anmutige Bäume empor, und wer von ihnen isst, wird leben in Ewigkeit. Das besagt, dass wir zwar ins Wasser niedersteigen, voll von Sünden und Unsauberkeit, dann aber mit Früchten beladen emporsteigen, indem wir die Furcht (Gottes) im Herzen und die Hoffnung auf Jesus im Geiste tragen. — Durch Besprengung der Herzen los von bösem Gewissen, und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser, so sollen nach Hebr 10 22 die Christen in das Heiligtum eintreten. I Petr charakterisiert die Taufe dahin, dass sie nicht Ablegen des Schmutzes am Fleisch sei, sondern Erbitten eines guten Gewissens bei Gott (3 21). Bei Joh steht an einer Stelle, die wahrscheinlich mit Taufsymbolik zu tun hat (13 10): Der abgewaschen ist, hat nicht nötig, sich weiter netzen zu lassen, sondern er ist ganz rein. Hermas hat von einigen Lehrern gehört, dass es keine andre Busse gebe als jene, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfingen (mand IV 3 1). Die Reihe der Stellen braucht nicht weiter vermehrt zu werden; wo immer die Frage auftauchte: wie wird man der Sünden der früheren, vorchristlichen Zeit ledig, da lautete die selbstverständliche Antwort: das Wasser der Taufe wäscht den Schmutz ab.

Allgemeine Vorstellung des nachapostolischen Zeitalters ist es weiterhin, dass mit der Taufe der Geistesbesitz verliehen wird: wer auf den Namen des Herrn oder des Vaters, des Herrn und des Geistes getauft wird, wird der Herrschaft der unreinen Geisteswesen, der Dämonen, entnommen. Er tritt unter die Herrschaft des neues Geistes Jesu Christi, dem er zugeeignet ist. Die Verbindung von Taufe und Geistesbegabung ist sicher eine sehr alte. Der Ueberlieferung wird Glauben zu schenken sein, wenn sie Geist und Taufe schon im apostolischen Zeitalter auf judenchristlichem Boden miteinander verbindet (Act), ja wenn sie schon den Täufer die messianische Geistestaufe prophezeien lässt (Mk 1 8 u. Par.). Die Propheten haben die Geistesausgiessung für die messianische Zeit geweissagt (Act 2 17 ff.), wer den Messias in der Taufe bekennt, sich ihm zueignet, der wird mit dem Geiste begabt, welcher das Unterpfand der künftigen Rettung ist. Auf

den Christus selber ist bei der Taufe der Geist herabgekommen (Mk 1 10 u. Par.). Auch Paulus hat die Vorstellung, dass die Taufe mit dem Empfang des Geistes verbunden ist. I Kor 12 13 f. sagt er: Durch Einen Geist sind wir alle zu Einem Leibe getauft worden, Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle mit Einem Geist getränkt worden, vgl. auch I Kor 6 11.

Unter diesen Umständen ist von vornherein zu erwarten, dass die späteren Quellen ebenfalls die Aussage vertreten werden: Die Taufe verleiht den Geistesbesitz, und diese Aussage lässt sich auch in der Tat als eine allgemein herrschende nachweisen. Die Sitte der Handauflegung, oben bereits nachgewiesen, kann nur den Sinn haben, dem Täufling den Geist zu übermitteln. In der geheimnisvollen Stelle Joh 3 5 wird die Geburt aus Wasser und Geist als Bedingung des Eintritts in das Reich der Himmel hingestellt. In I Joh 5 8, auch einer in mystischer Sprache gemachten Aussage, tritt zum Wasser (Taufe) und Blute (Abendmahl) der Geist als dritter Zeuge. Als ein Bad der Wiedergeburt und als ein Bad der Erneuerung des heiligen Geistes wird Tit 3 5 die Taufe bezeichnet, in der Taufe schafft also der heilige Geist Erneuerung des Menschen. Nach Barn 11 9 besagt das Prophetenwort: Und es war das Land Jakobs gepriesen vor allen Ländern, dieses: er verherrlicht das Gefäss seines Geistes, d. h. nach dem Zusammenhang: in den Getauften nimmt Christus durch den Geist Wohnung und gestaltet sie so herrlich um. Noch deutlicher ist 16 8 f., wo die Frage, wie der wahre Tempel des Herrn in Herrlichkeit erbaut werden solle, dahin beantwortet wird: Dadurch, dass wir die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf seinen Namen gesetzt haben (sehr deutliche Anspielung auf die Taufe), sind wir neue (Menschen) geworden, noch einmal frisch geschaffen. So wohnt denn wirklich in unserm Innern Gott in uns. Wie das? Es wohnt in uns sein Wort des Glaubens, seine Ladung zur Verheissung, die Weisheit seiner Forderungen, die Gebote seiner Lehre. Indem er selbst durch uns weissagt, selbst in uns Wohnung nimmt, uns, die wir dem Tode unterworfen waren, die Türe des Tempels, d. h. unsern Mund (zu pneumatischer Rede) öffnet und uns Sinnesänderung verleiht, führt er uns in seinen unvergänglichen Tempel ein. — Am Schlusse dieser Beweisstellen mag noch ein Hinweis auf Herm sim IX 13 Platz finden. In den Bau des Turmes wird kein Stein eingefügt, den die Jungfrauen nicht getragen haben: wer getauft ist und den Namen des Gottessohnes trägt, muss auch die Kräfte des Sohnes Gottes, die heiligen Geister, tragen, sonst ist er kein rechter Baustein, kein bleibender Christ.

Die Gründe, die zu enger und anscheinend steter Verbindung der

Taufe mit der Vorstellung der Geistesbegabung führten, sind klar. Dass jeder Christ den Geist besitze, war in den Kreisen der Gemeinden die herrschende Anschauung. Wann erhält der einzelne Christ den Geist? Wenn ein bestimmter Zeitpunkt für die Verleihung des Geistes angegeben werden sollte, dann musste man von Anfang an auf die Stunde der Taufe verfallen: mit der Taufe, dem Akte des entschlossenen Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Akte der Aufnahme in die Heilsgemeinde musste der Neophyt der Güter teilhaftig werden, die in der neuen Gemeinschaft vorhanden waren. Unter diesen Gütern stand aber die Verleihung des Pneuma an erster Stelle, das Pneuma war Unterpfand und Vermittlung für alle andern Güter. Auch war die Taufe deswegen der geeignete Zeitpunkt für den Empfang des Geistes, weil in der Taufstunde die früheren Sünden abgewaschen waren. Das reine Fleisch war das würdige Gefäss für den reinen Geist; das Haus war gefegt und geschmückt, der neue Bewohner konnte kommen, der an Stelle der Dämonen einziehen sollte.

Nicht zu übersehen ist weiter, dass die steigende Kirchlichkeit des nachapostolischen Zeitalters der Verknüpfung von Taufe und Geistesempfang sehr günstig war. Nur in der Gemeinde war alles Heil und alle Anwartschaft auf Heil zu finden. Da mussten die Taufe, der Eintritt in die Gemeinde, und das Pneuma, die Gabe der Gemeinde, Korrelate werden: nur wo die Taufe, da der Geist; wo der Geist, da zuvor die Taufe. Der Geist wehte nicht mehr, wo er wollte, und ältere Vorstellungen, wie sie in der sehr ursprünglich anmutenden Erzählung von Act 10 44—47 niedergelegt sind, wurden unmöglich. Die dogmatische Theorie stand ihnen entgegen.

Für die Datierung des Geistesempfangs unmittelbar hinter die Taufe war endlich die Tatsache günstig, dass sicherlich auch noch in unserm Zeitraum bei der Taufe pneumatische Erlebnisse nicht ausblieben. Als vom Geiste gewirkt musste schon die Stimmung erscheinen, die den Neophyten in der feierlichen Stunde beherrschte, ob das nun Unruhe, Aufgewühltheit des ganzen innern Seins oder Glückseligkeit, Sicherheit und Gehobenheit waren. Der Ueberschwang der Stimmung, den die feierliche Stunde mit sich brachte, hat aber bei dem Täufling in manchen Fällen auch noch ganz andre Aeusserungen pneumatischer Erregung gewirkt, er sah Gesichte und hörte Stimmen, er brach in verzücktes Beten, in Prophetie, vielleicht in Zungenrede aus. Die Erzählung von der Taufe Jesu muss zeugend gewirkt haben. Act 10 46, 19 6 berichten von Ausbruch pneumatischer Begeisterung, von Zungenreden in der Stunde der Aufnahme. In einem Martyrium aus den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts, in der Passio Felicitatis et

Perpetuae, berichtet die Blutzeugin Perpetua, bei der Taufe hätte der Geist ihr befohlen, vom Wasser nichts anderes zu erbitten, als das Leiden des Fleisches d. h. das Martyrium [1]. Endlich konnte auch über jemand andern aus der Taufversammlung, über den Taufenden oder einen der dabeistehenden Brüder in der feierlichen Stunde der Geist kommen, ihm Gebet und Prophetie eingeben. Auch dann musste das augenblicklich zu fällende Urteil sein: jetzt, da wir taufen, ist der Geist unsichtbar um uns, füllt des Neulings Herz und beweist seine Gegenwart durch das Sprechen des schon bewährten Bruders.

So ist demnach die Geistesbegabung eine allgemein mit der Taufe zusammengebrachte Erscheinung, das Pneuma war das eigentliche grosse Hauptgut, dessen Besitz mit der Uebernahme der Taufe erwartet wurde. Auch die Sündenvergebung, die an erster Stelle besprochen wurde, hängt mit der Verleihung des rein und stark machenden Geistes zusammen, nicht anders aber auch die Wirkungen der Taufe, die Gegenstand der nun noch folgenden Darstellung sein werden. An der Vorstellung von der durch die Taufe verliehenen Geistesbegabung hing noch viel von deutlicher oder halbbewusster Anschauung und Stimmung; die Welt der grossen Geheimnisse, der übernatürlichen Kräfte, der wunderbaren Weihen griff wie beim Abendmahl so auch bei der Taufe in das innere, unsichtbare Sein des einzelnen Gläubigen ein.

Bei der Taufe erfolgt eine Neuzeugung, eine Neugeburt. Der Anfang des neuen Lebens, die Schaffung des Leibes, der der Auferstehung und dann des Lebens teilhaftig werden kann, erfolgt in der Taufe. Man muss sich hüten, die Vorstellung der Wiedergeburt in rein bildlichem Sinne aufzufassen. Wohl kann eine geistige Deutung der Neugeburt hie und da bei einzelnen Führenden in den Gemeinden vorgekommen sein, die Masse und die meisten unter den Führenden hatten ganz reale Vorstellungen über den Vorgang. Durch die erste natürliche Geburt wird der Mensch hineingeführt in den Zusammenhang dieser Welt, die unter des Satans und der Dämonen Herrschaft steht und vergänglich ist. Die zweite Geburt, aus dem Geiste erfolgend, entnimmt den Menschen der Dämonenherrschaft, eignet ihn Gott und der obern Welt zu, macht ihn zu einem Sohne Gottes, der fähig wird, des aus der obern Welt quellenden Lebens teilhaftig zu werden. Wieder ist es bereits Paulus gewesen, der vom Gegensatz der gegenwärtigen, physischen, dem Tod verfallenen und der oberen, lichten und lebendigen Welt ausgehend, erkannte, „dass die psychische Menschheit durch

[1] c 3: in ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus: et mihi Spiritus dictauit non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis.

keinerlei innere Entwickelung pneumatisch wird", sondern dass zu diesem Zwecke von der obern Welt aus die helfende Hand herabgestreckt werden muss: der Christus nimmt die Gläubigen durch enge, geheimnisvolle Vereinigung in seine Lebenssphäre auf. Die Vereinigung mit Christus, das Hinabtauchen in seinen Tod, das Absterben für die Sünde, das Wiederauferstehen in sein Leben, erfolgt aber durch die Taufe (Rm 6 2 ff.). Wer in der Taufe Christus angezogen hat (Gal 3 27), wer so in Christus ist, der ist eine neue Schöpfung, das Alte, was der Ordnung dieser Welt angehört, ist vergangen, es ist neu geworden (II Kor 5 17). Deutliche Stellen in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters, die die Neuschöpfung, die Wiedergeburt mit der Taufe und dem bei der Taufe verliehenen Geiste verbinden, stehen in den Past, bei Joh und Herm, zu denen sich noch Justin mit seiner Erklärung der Taufe gesellt. Tit 3 5, an schon angeführter Stelle, heisst es: Gott, der Heiland, hat uns gerettet nach seinem Erbarmen durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes. Bei Joh 3 3 ff. (vgl. auch 1 12 f.) wird die Geburt aus dem Mutterleibe, aus dem Fleische, der Geburt von oben her, der Geburt aus Wasser und Geist entgegengestellt. Leben schafft nach Herm (sim IX 16 1 f.) die Taufe. Beim Emporsteigen durch das Wasser wird die Sterblichkeit des früheren Lebens abgeschafft. Ausführlich endlich belehrt Justin (Apol I 61 10): Bei der ersten Geburt wurden wir ohne unser Wissen, nach Notwendigkeit aus feuchtem Samen bei der gegenseitigen Vermischung der Eltern gezeugt und kamen ans Licht in bösen Sitten und verderbtem Wandel. Damit wir aber nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unkenntnis blieben, sondern solche der Freiheit und des Wissens würden, und der Vergebung der früheren Sünden teilhaftig würden, wird im Wasser über den, der wiedergeboren werden will und seine Sünden bereut, der Name Gottes, des Vaters des Alls und des Herrn, genannt.

Die Taufe als Wiedergeburt, durch das Pneuma erfolgend, das im Moment der Taufe vom Menschen Besitz ergreift, — dies ist eine Vorstellung, deren Wurzeln im Boden der zeitgenössischen hellenischen Religiosität stecken. Leben, gesteigertes und ewiges, suchte die damalige Welt in der Religion und ihren sicherstellenden Weihen. Auf denselben hellenischen Boden führt die Auffassung der Taufe als der Erleuchtung, des φωτισμός, wie sie, freilich an ältester Stelle erst bei Justin genannt wird. Der Ausdruck stammt aus der griechischen Mysteriensprache. Justin sagt: Dies Bad wird Erleuchtung genannt, weil denen, die dies lernen, die Einsicht erleuchtet wird (I 61 12). Auf die Frage: wodurch wird die Einsicht erleuchtet, kann die Antwort nur

gewesen sein: durch den Geist.

Mit der Vorstellung von der Taufe als der Wiedergeburt und als der Erleuchtung ist weiter die Auffassung dieser Weihe als eines „Siegels", einer σφραγίς, verwandt. Die Verwandtschaft liegt darin, dass einmal auch dieser Ausdruck und die daran hängende Vorstellung aus der zeitgenössischen Frömmigkeit entlehnt ist, sodann darin, dass die Taufe als Siegel eng mit der Geistesbegabung verknüpft ist. Ein Siegel ist in der zeitgenössischen Frömmigkeit ein geheimnisvolles Erkennungszeichen, das auf die Eingeweihten gelegt ist. Durch das Siegel werden sie zum Eigentume des Gottes, dem sie sich ergeben haben, erhalten von ihm deshalb, weil er sie als die Seinen anerkennt, Schutz und Kraft im Kampfe gegen die die Menschheit umwebenden starken dämonischen Mächte, vor allem in der Stunde nach dem Tode, wenn die freigewordene Seele durch die Machtbereiche der Dämonen, der Weltbeherrscher, hindurch in den Lichtbezirk der obern Welt, zu ihrem Gotte, hinaufstrebt. Dann ist die Sphragis das Schutzzeichen, das seinem Träger Durchgang und Eintritt verschafft. Das Siegel selber konnte sehr verschieden sein: eine Salbung, eine Waschung, geheimnisvolle über dem zu Weihenden genannte Namen, ein eingeritzter Buchstabe oder Namen oder sonst ein eingerissenes oder eingebranntes Zeichen, eine Narbe an einer bestimmten Stelle u. a. m. Auch die Beschneidung wurde ja als Siegel empfunden und bezeichnet.

In einer Umgebung, in der die Anschauungen von solchen Siegeln, objektiven, magischen Zeichen lebendig waren, mussten auch die Christen anfangen, entweder in übertragener Redeweise oder mit ganz massiver Vorstellungsart, von Siegeln zu reden. Das geschah wieder sehr früh. II Kor 1 22 (Eph 1 13, 4 30) redet Paulus bereits von der Versiegelung der Christen. Sehr bezeichnend versteht er unter dem den Christen aufgelegten Siegel den Geist, weil dieser die grosse Versicherung, die Anwartschaft der Christen ist. War aber erst einmal der Geist mit der Versiegelung der Christen in Zusammenhang gebracht worden, dann war es nur noch ein ganz kleiner Schritt, die Taufe als das Siegel aufzufassen. Das Pneuma kam eben in der Taufe herab, und die Taufe besass ausserdem den Vorzug, eine Handlung zu sein, bei der das Eintauchen und das Nennen heiliger Namen sehr leicht mit gewissen heidnischen Versiegelungen in Parallele zu bringen war. Man kann sich eigentlich wundern, dass die Taufe nicht öfters im nachapostolischen Zeitalter als das Siegel der Christen erscheint. Deutlich und unzweifelhaft ist diese Bezeichnung nur in den Gleichnissen des Hermasbuches (sim VIII 2 2. 1, 6 3; IX 16 3—7, 17 4) und im II Clemensbriefe (7 6, 8 6). II Clem ist in seinen Angaben kurz, sein Blick

ruht auf der schweren Verpflichtung, die der Christ mit der Taufe auf sich genommen hat (vgl. schon 6 9). Ein Siegel ist ihm da aufgedrückt worden, das gilt es zu bewahren, unbefleckt zu erhalten. Durch Keuschheit, durch Reinhalten des Fleisches wird das Taufsiegel bewahrt, und wer ein reines Siegel aufzuweisen hat, der wird das ewige Leben empfangen. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, dass II Clem sich in ganz realer Weise vorstellt, bei der Taufe werde dem Täufling ein unsichtbares, glänzendes Zeichen als Siegel, wohl auf die Stirne, aufgedrückt. Durch Sünden, vorab durch Fleischessünden, verliert das Siegel seinen Glanz, bekommt Flecken. Nach dem Zustand seines Siegels empfängt der Mensch sein Urteil. — Verwandt sind die Anschauungen des Hermas. Am deutlichsten und längsten spricht er sim IX 16 f. von der Taufe als Siegel: bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel empfängt, so legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben. Das Siegel nun ist das Wasser (natürlich das der Taufe); in das Wasser steigen sie tot hinab, und lebend steigen sie wieder herauf (16 3 f.). Als Lebenssiegel, das seinem Eigentümer die Unsterblichkeit sichert, erscheint hier die Taufe. Nur wer das Siegel aufzuweisen hat, kann in den Turm eingefügt werden. Darum müssen auch die vorchristlichen Gerechten im Hades die Taufe empfangen (16 5 ff.). Das Siegel der Taufe ist das einigende Abzeichen der Gläubigen aus allen Völkern der Erde: als sie das Siegel empfingen, bekamen sie einerlei Geist und einerlei Gesinnung, eins ward ihr Glaube und eins ihre Liebe, und sie trugen die Geister der Jungfrauen mit dem Namen (17 4). Aber Hermas weiss auch, dass viele Gläubigen ihr Siegel „zerbrochen und nicht unverletzt bewahrt haben“ (sim VIII 6 3). Wie nach der Anschauung des II Clem wird auch nach seiner Auffassung das Siegel durch Sünden verletzt. Aber wenn die Sünder, das ist die trostreiche Predigt des Hermas, ihre Sünde erkennen und Busse tun, dann gibt ihnen der Engel der Busse ein neues Siegel, das sie vorweisen können, um in den Turm eingehen zu dürfen (sim VIII 6 3): durch die besondere Gnade Gottes wird noch einmal Frist zu einer neuen Busse gegeben, die Busse erneuert also das Taufsiegel. Merkwürdig, aber nicht unverständlich ist die sim VIII 2 2. 4 vorliegende Vorstellung, dass auch die Konfessoren, die aber nicht gelitten haben, und die Heiligen und Gerechten zum Eintritt in den Turm ein Siegel nötig haben, das ihnen nicht der Bussengel, sondern der herrliche Engel gibt: das Taufsiegel, von dem in diesem Zusammenhange nicht direkt gesprochen wird, wird durch die erneute Versiegelung bestätigt, die Märtyrer erhalten Kränze und schneeweisses Gewand, alle andern für gerecht Befundenen ein (neues)

Siegel und ein weisses Gewand [1].

Oben wurde bereits auf die Bedeutung hingewiesen, die die Taufe als das sündentilgende, reinigende Bad hat. Diese Kraft konnte der Taufe zugeschrieben werden in rein übertragener symbolischer Auffassung des Tauchbades, sie konnte auf die Tätigkeit des bei der Taufe wirksamen Geistes zurückgeführt werden, oder mit der Nennung der heiligen Namen zusammengebracht werden, sie konnte aber auch, und diese Kombination ist hier noch zu betrachten, in Verbindung treten mit dem Tode Christi, der grossen Sühnveranstaltung des neuen Bundes. Wieder ist es Paulus, der zum erstenmale deutlich die Verbindung von Tod Christi und Taufe herstellte: in der Taufe wird beim Eingetauchtwerden geheimnisvolle Gemeinschaft mit dem gestorbenen und begrabenen Christus hergestellt, in der Taufe wird der Gläubige mit Christus zusammen begraben, stirbt ab für die Sünde, die nun keine Gewalt mehr über ihn hat, der neue pneumatische Mensch taucht aus dem Taufwasser auf (Rm 6 2 ff., Kol 2 12). In dieser eigenartigen Prägung, die Paulus ihm gegeben hat, kehrt der Gedanke, dass in der Taufe durch Gemeinschaft mit dem Tode Christi die Sündenvergebung erlangt wird, im nachapostolischen Zeitalter nicht wieder. Aber die Kombination von Taufe und Tod Christi hat sich erhalten. Sie musste sich halten, weil sie so nahe lag. Man fand sie einmal in den Briefen des hochgeehrten Apostels. Sodann aber musste man, auch von des Paulus Einfluss abgesehen, von selber auf diese Verbindung kommen. Die Taufe soll, nach allgemein herrschender Vorstellung, Sündenvergebung, Abwaschen der Sünden schaffen. Die Sündenvergebung war aber andrerseits nur ermöglicht durch den Tod des Christus, der die Sünden der Welt auf sich genommen hatte, des Hohepriesters und Opferlammes zugleich. Folglich musste Taufe und Leiden Christi miteinander in Verbindung treten. Das Untergetauchtwerden ins Wasser ist zugleich ein Besprengtwerden mit dem Blute Christi, das Blut Christi wäscht den Menschen rein, dasselbe tut das Taufwasser, ῥαντίζειν und βαπτίζειν werden engverwandte Begriffe, und auch Blut und Wasser können zusammengestellt werden. Von blossen Hindeutungen auf die eben dargelegte Kombination abgesehen — die sich

[1] Zu dem für die Einfügung in den Turm nötigen Siegel vgl. Apok 2 17, 3 12, wo parallele Vorstellungen vorliegen: der Sieger erhält (nach seiner Vollendung wie bei Herm) ein weisses Täfelchen mit einem neuen ganz unbekannten Namen; auf den Sieger wird der Name Gottes, des neuen Jerusalem und der neue Name des Messias geschrieben. — Apok 7 2 ff., 9 4, 14 1, 22 4 möchte ich übrigens nicht als Hinweise auf die Taufe verstehen. Vorstellungen freilich, die den oben im Texte beschriebenen Anschauungen von der Taufe als Siegel sehr nahe verwandt sind, liegen sicher vor.

öfters finden, vgl. Hebr 10 22 f., I Petr 1 2, auch I Joh 5 6 f. u. a. m. — weisen Ignatius und vor allem Barnabas die Zusammenstellung von Taufe und Tod Christi auf. Ignatius sagt Eph 18 2: unser Gott, Jesus der Christus, ward geboren und getauft, auf dass er durch Leiden das Wasser reinige. Die Gedanken, die hier ineinandergeschlungen sind, sind diese: Die Taufe, das reine Wasser, reinigt von Sünden; das Leiden des Gottmenschen (antidoketisch) reinigt von Sünden; die Taufe hat ihre sündentilgende Kraft nur durch das Leiden des Christus; diese Kraft ist dem Wasser mitgeteilt worden, weil der leidende Christus zuvor sich hat taufen lassen. Sehr wohl, ja wahrscheinlich, mag bereits Ignatius, mögen die Kreise, in deren Sinn er spricht, dem Taufwasser, das durch das Leiden des Christus gereinigt, geweiht ist, dieselbe magische Kraft zuschreiben, wie sie in freilich viel späterer Zeit Tertullian dem Wasser zuerkennt [1]. Barn indes hat diese mystisch-magische Auffassung vom Taufwasser nicht geteilt. Er verbindet in c 11 f. das Wasser und das Kreuz. Zwar handelt der Hauptteil von c 11 nur vom Wasser, bringt Stellen, in denen Barn Prophetieen auf die Taufe findet, während das ganze c 12 nur vom Kreuze und seinen Typen und Weissagungen im AT. spricht. Aber dass Wasser und Kreuz für Barn doch irgendwie zusammengehören, folgt einmal aus der Ankündigung des Themas in 11 1: Untersuchen wir auch, ob der Herr es sich hat angelegen sein lassen, vom Wasser und dem Kreuze Kunde zu geben. Sodann ist 11 6—8 zu beachten. Dort wird in einer nicht grade durchsichtigen Betrachtungsweise „der Baum, der an die Wasserläufe gepflanzt ist und seine Früchte zu seiner Zeit bringt" auf Kreuz (Baum) und Taufe (Wasserläufe) gedeutet, denn unmittelbar nach Anführung von Ps 1 3—6 sagt mit verständiger, ethischer Betrachtung der Verfasser: Bemerket, wie er mit dem Wasser auch zugleich das Kreuz beschrieben hat. Ist doch sein Gedanke der: selig sind diejenigen, welche auf das Kreuz ihre Hoffnung setzend, in das Wasser hinabgestiegen sind.

Die im Voranstehenden gegebene Darstellung erschöpft in den Hauptzügen die Anschauungen, die das nachapostolische Zeitalter von der Taufe, ihrem Sinne und ihren Wirkungen, hatte: die Taufe ist der Akt der Aufnahme, wäscht die Sünden ab, verleiht den Geist, ist das Mittel zur Wiedergeburt, bringt die Erleuchtung, drückt das geheimnisvolle Siegel auf, steht in Zusammenhange mit dem Leiden des Fleisches Christi, dessen Wohltaten sie auf geheimnisvolle Weise dem Gläubigen zuleitet. An die ursprünglich einfache Handlung hat sich,

[1] Vgl. De baptismo, bes. 3 und 4 u. a, adv. Judaeos 8: Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate ...

wie beim Abendmahl, eine Fülle religiöser Vorstellungen und Stimmungen angesetzt, die der zeitgenössischen Frömmigkeit entstammen. Für das Emporsteigen des Christentums war es ausserordentlich wichtig, dass in ihm Handlungen, Symbole vorhanden waren, die das Ueberirdische und seine Kräfte leibhaftig in die untere Welt, in die einzelnen Glieder der Heilsgemeinschaft herableiteten. Es war Religion, die sehr lebendige Religion des damaligen Geschlechts, die hier pulsierte: in Taufe und Abendmahl des nachapostolischen Zeitalters fand die Sehnsucht nach einer höheren Welt und ihren Gütern, nach Sicherheit des religiösen Besitzes und nach Erleuchtung und Unvergänglichkeit ihre Befriedigung.

6. Die Gnosis.

Die bereits oben entworfene Skizze von der Entwicklung der Verfassung im nachapostolischen Zeitalter hat als einen sehr wichtigen Faktor der Weiterbildung das Auftreten von Irrlehrern in den Gemeinden gezeigt. Es war keine absolut neue Erscheinung, die in der Härese an das Christentum der zweiten und dritten Generation herantrat. Schon im apostolischen Zeitalter zeigen sich fremdartige Religionsformen, oder doch die Einflüsse fremder Religiosität in den Kreisen der Gemeinden: der Kolosserbrief des Paulus, aber auch seine Briefe an die Korinther und die Römer sind Zeugen dafür. Im nachapostolischen Zeitalter wird der Kampf gegen die Härese eine Lebensbedingung für die Gemeinden.

Wie die Abwehr erfolgte, tritt an andern Orten dieser Darstellung zu Tage. Hier handelt es sich darum, die verschiedenen Erscheinungen der Irrlehre selber an den Quellen zur Anschauung zu bringen.

Die älteste Schrift des nachapostolischen Zeitalters, die eine bestimmte Einzelerscheinung von Irrlehre innerhalb einer christlichen Gemeinschaft erkennen lässt, ist die Johannesapokalypse. Sie bekämpft eingedrungene Häretiker in den sieben Sendschreiben am Anfang des Buches (cc 2 und 3), den wichtigen Dokumenten, die wertvolle Einblicke in das Gemeindeleben der asiatischen Christenheit um die Zeit der Jahrhundertwende gestatten. Die beiden grossen Themen, die in den sieben Briefen des Apokalyptikers vorherrschen, sind die Mahnung zum geduldigen Ausharren in gegenwärtigen sowie zukünftigen Verfolgungen und die Warnung vor eingedrungenen oder in den Gemeinden selber aufgestandenen Irrlehrern. Und zwar zeigt sich die verderbliche Lehre in dreien der angeredeten Gemeinden: in Ephesus, in Pergamon und in Thyatira. Nach Smyrna und Philadelphia scheint die Gefahr nicht gedrungen zu sein, und ob die vom Seher heftig getadelten

schlimmen Zustände in Sardes und Laodicea irgendwie mit dem Auftreten der Irrlehrer zusammenhängen, ist nicht klar. Die drei für die Kenntnis der falschen Lehre und ihrer Anhänger in Betracht kommenden Stellen sind 2 2. 6; 2 14—16; 2 20—25. Der Gemeinde von Ephesus wird vom Christus das lobende Zeugnis ausgestellt: Ich kenne deine Werke und deine Mühe und deine Geduld, und dass du Schlechte nicht tragen magst und hast geprüft, die sich selbst Apostel nennen und sind es nicht und hast sie Lügner gefunden .... du hast dies, dass du die Werke der Nikolaiten hassest, die auch ich hasse. — Die Gemeinde zu Pergamon hingegen empfängt nach vorangegangenem Lobe, das sie sich durch erwiesene Standhaftigkeit in der Verfolgung erworben hat, den Tadel: Aber ich habe etliches wider dich, dass du Leute dort hast, die zu der Lehre Balaams halten, der den Balak lehrte, Aergernis zu geben vor den Söhnen Israel, Götzenopfer zu essen und Unzucht zu treiben. So hast auch du solche, die zu der Lehre der Nikolaiten in gleicher Weise halten. — Ganz ähnlich wird das der Gemeinde zu Thyatira anfänglich gespendete Lob eingeschränkt: Aber ich habe wider dich, dass du das Weib Jezabel gewähren lässest, die sich eine Prophetin nennt, und lehrt und verführt meine Knechte, Unzucht zu treiben und Götzenopfer zu essen. Und ich habe ihr Zeit gegeben zur Busse, und sie will nicht Busse tun von ihrer Unzucht. Siehe, ich werfe sie aufs Krankenbett, und die mit ihr Ehebruch treiben, in grosse Bedrängnis, wenn sie nicht Busse tun von ihren Werken; und ihre Kinder werde ich dahin sterben lassen. Und alle Gemeinden sollen erkennen, dass ich es bin, der Nieren und Herzen erforscht, und ich werde euch geben einem jeden nach seinen Werken. Euch aber sage ich, den übrigen in Thyatira, die diese Lehre nicht haben, als die da nicht „erkannt haben die Tiefen des Satans“ (wie sie sagen): ich lege keine weitere Last auf euch. Nur haltet fest, was ihr habt, bis ich komme.

Eine Vorfrage, welche die angeführten Quellenstellen aufgeben, ist diese: ist es ein und dieselbe Irrlehre, die in den drei Gemeinden aufgetreten ist, oder sind es verschiedene Ketzereien? Diese Frage ist rasch zu entscheiden. Es ist nur eine falsche Lehre, die an den drei Stellen bekämpft wird. Dass die Falschlehrer in Ephesus und in Pergamon mit einander identisch sind, folgt unmittelbar daraus, dass für sie derselbe Name, Nikolaiten, gebraucht wird (2 6 und 15). Die Ketzer zu Pergamon sind aber wieder die nämlichen, wie die zu Thyatira, weil die schweren und bezeichnenden Vorwürfe des Hurens und Essens von Götzenopferfleisch in beiden Briefen wiederkehren (2 14 und 20).

Die einzelnen Züge, welche die Apok als charakteristisch für die Irrlehrer erkennen lässt, geben zusammengesetzt folgendes Bild: Die

bekämpfte Richtung tritt in den Gemeinden selber, nicht neben ihnen auf. Pergamon und Thyatira werden getadelt, weil sie in ihrer Mitte solche haben, die an der Lehre der Nikolaiten festhalten, Ephesus, das die Schlechten nicht ertragen kann, hat den trennenden Schnitt gemacht und die Falschen abgestossen. An der Spitze der Ketzersekte stehen als Führer Leute, die mit denselben Ansprüchen auftreten, wie die grossen Pneumatiker innerhalb der Gemeinden, die Apostel und Propheten. Die Apostel der Irrlehrer hat Ephesus als Lügner erkannt (2 2), in Thyatira steht an ihrer Spitze das Weib Jezabel, die sich selber eine Prophetin nennt (2 20). Die harten Vorwürfe, die gegen die Irrlehrer geschleudert werden, sind zwei, und sie lauten auf Hurerei und Essen von Götzenopferfleisch. Es ist schwer, vor allem angesichts von 2 22, den ersten dieser Vorwürfe in übertragener Bedeutung aufzufassen, als stünde Hurerei nach alttestamentlichem Sprachgebrauche in der Bedeutung von Götzendienst. Aus der Anschuldigung wider die Irrlehrer, dass sie Hurerei trieben, die Ehe brächen (2 14. 20. 22), wird demnach der Schluss zu ziehen sein, dass sie in geschlechtlichen Dingen libertinistisch dachten und handelten. Der weitere Vorwurf, der ihnen gemacht wird, sie ässen Götzenopferfleisch, zeigt, dass die Ketzer in der Frage nach der Berührung mit dem Heidentum die ängstliche Scheu der Gemeinden nicht teilten: wie bei der Geschlechtsvermischung setzten sie sich auch hier über die Schranke der Gemeindesitte hinweg. Was sie zu ihrer libertinistischen Haltung trieb, wird nicht ausdrücklich gesagt. Wird aber darauf geachtet, dass sie von dem Bewusstsein getragen sind, Pneumatiker zu sein, so wird man annehmen können, dass sie in stolzem Kraftgefühl, im Vertrauen auf höheren freimachenden geistigen Besitz sich von Zucht und Gemeindesitte grade auf den beiden Gebieten emanzipierten, auf denen die gewöhnlichen Christen eine ängstliche Gewissenhaftigkeit an den Tag legten.

Von dem bereits erkannten Verhalten der Irrlehrer aus wird es nicht schwer, eine weitere Aussage zu verstehen, die der Seher über sie macht. Nach 2 24 sagten die Ketzer von sich, sie hätten die Tiefen des Satans erkannt. Die sehr bezeichnende Angabe, die in diesen Worten enthalten ist, wird kaum so zu modifizieren sein, als verdrehe das Sendschreiben nach Thyatira in seiner Anspielung die Selbstcharakteristik der Ketzer: wo diese sagten, sie hätten die Tiefen Gottes erkannt, werde hier in bitterem Spotte von ihnen behauptet: die Tiefen des Satans hätten sie erkannt. Schon der ausdrückliche Zusatz: wie sie sagen, macht es überwiegend wahrscheinlich, dass die Anführung der Gegnermeinung eine wörtliche, nicht eine absichtlich verkehrte sein will. Der Sinn dieser Aussage: man muss die Tiefen des Satans er-

kennen, oder: wir haben die Tiefen des Satans erkannt, wird nach den schon gemachten Beobachtungen dahin zu bestimmen sein, dass die Irrlehrer im Bewusstsein ihrer höheren, unzerstörbaren Pneumatikernatur ohne Schaden durch allen Schmutz hindurch zu gehen, auf sich nahmen und dies ihr Tun mit den Worten begründeten: der Vollkommene müsse nicht nur Gott, sondern auch die Tiefen des Satans erkennen. Für die Richtigkeit der vorgetragenen Auffassung spricht, dass gleich nach den ausdrücklich angeführten Worten der Häretiker die Gemeinde getröstet wird: Ich lege keine weitere Last auf euch; nur haltet fest, was ihr habt, bis ich komme (2 24 f.) Gegenüber dem Prahlen der Ketzer, die mit dem Hinweis auf ihre eigene „Freiheit“ und auf den gebundenen Zustand der gewöhnlichen Christen Propaganda treiben, wird der Gemeinde versichert: über das hinaus, was sie bereits an Vorschriften für das praktische Leben trage, solle ihr weiter keine Last aufgelegt werden, aber die Last, die sie bereits hat, muss sie freilich tragen bis zur Ankunft des Herrn.

Als Namen der Sekte, deren Charakteristikum nach den bisherigen Ermittelungen sittlicher Libertinismus gepaart mit dem Anspruch des Geistesbesitzes ist, gibt der Apokalyptiker die Bezeichnung: Nikolaiten (2 6 und 15). Wahrscheinlich trägt die Bewegung diesen Namen von einem sonst ganz unbekannten Manne Nikolaos. Es wird anzunehmen sein, dass er der Gründer oder sonst ein hervorragender Führer der Irrlehre war. Im Ungewissen muss bleiben, ob sich die Irrlehrer selber mit diesem Namen nannten, oder ob er nur in den Kreisen der Gemeinde für sie gebraucht wurde [1].

[1] Die vorgetragene Deutung wird gedeckt durch die vielfachen Analogien, die uns Sekten nach dem Namen ihrer Stifter genannt zeigen. Wenn freilich altkirchliche Schriftsteller, die samt und sonders keine selbständige Kenntnis der Erscheinung mehr haben, den für uns und wohl auch für sie einzigen bekannteren Mann des 1. Jhrh., der den Namen Nikolaos trägt, den Nikolaos von Act 6 5, mit den Ketzern in Zusammenhang bringen (älteste Stelle für diese Kombination ist Iren I 26 3, vgl. dann noch Hippol Philos VII 36, Clem Strom III 4, 25, Const Apost VI 8), so ist das eine billige Kombination, die mit Leichtigkeit zu machen war. Eine andre Erklärung des Namens der Nikolaiten ist diese: Die Bezeichnung ist nicht eigentlich gemeint, sondern Spottname, unter dem die Ketzer in den Kreisen der Gemeinden gingen. 2 14 wird von den Verführern gesagt, sie hätten die „Lehre Balaams“. Man hat nun gemeint, der Name Νικόλαος sei Uebersetzung des hebräischen בִּלְעָם (von בָּלַע עָם hergeleitet), „Nikolaiten“ sei mithin gleichbedeutend mit „Bileamiten“, die Lehre Bileams und die der Nikolaiten wird aber eben 2 14 f. in Parallele gestellt. Für diese Deutung des Wortes „Nikolaiten“ lässt sich anführen, dass der Name Jezabel, der 2 20 vorkommt, sicher nicht der wirkliche Name des betreffenden Weibes war. Dagegen aber spricht, dass בָּלַע עָם eben nicht gleich

Nach der eben angestellten Untersuchung der Irrlehrer, die in den Sendschreiben der Apok bekämpft werden, empfiehlt es sich, zunächst die Ketzer anzusehen, die ein andrer Zweig der johanneischen Literatur, nämlich die Johannesbriefe, erkennen lässt. Oertlich und zeitlich liegt die Entstehung dieser Schriften nicht weit ab von der Entstehung der Johannesapokalypse: das muss auch der zugeben, der den Propheten Johannes in der Offenbarung nicht mit dem Presbyter der Briefe identifiziert. Auch die Briefe des Johannes führen auf asiatischen Boden, und auch sie stehen nicht weit von der Jahrhundertwende ab. Von vornherein wäre zu erwarten, dass sich Verwandtschaft, wenn schon nicht Identität, der hier und dort bekämpften Irrlehrer nachweisen liesse; diese Erwartung geht aber nicht in Erfüllung. Kein erkennbarer Faden führt von den Ketzern der sieben Sendschreiben zu denen der Briefe hinüber, und wie es scheint, muss in den Johannesbriefen eine andere Form von Irrlehre festgestellt werden.

Von den drei Johannesbriefen sind der erste und der zweite kat' exochen Ketzerstreitschriften. An der Identität der in den beiden Schriften bekämpften Ketzer kann kein Zweifel bestehen. Der charakteristische Vorwurf, der II 7 gegen die eingedrungenen Verführer geschleudert wird, deckt sich genau mit einem der Hauptvorwürfe, die ihnen im längeren Schreiben gemacht werden. Auch darüber kann kein ernstlicher Zweifel aufkommen, dass die aus den Briefen zu ermittelnden Züge der Irrlehre nicht auf mehrere häretische Erscheinungen zu verteilen sind, sondern dass es eine in sich einheitliche Gefahr ist, gegen die der Presbyter zur Feder gegriffen hat. Das Bild, das die beiden Schriftstücke von den Irrlehrern zeichnen, ist ein in sich wohlgeschlossenes.

Die Verführer, die die Gemeinden in Gefahr bringen, sind zahlreich (I 2 18; II 7). Sie dringen von aussen her in die Gemeinden ein, müssen demgemäss umherziehende Wanderprediger sein (II 10). Ursprünglich haben sie zur Christenheit gehört: sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns wären, so wären sie bei uns geblieben (I 2 19). Die Trennung zwischen ihnen und den Gemeinden ist demnach jetzt eine offenbare, und der rückwärts konstruierenden Anschauung des Presbyters gemäss haben sie wesenhaft überhaupt nie zur Gemeinde gehört. Wenn an einer andern

νικᾶν λαόν ist, dass weiter die Uebersetzung von Bileam durch Nikolaos ganz unnötig war. Den Bileam kannten die Gemeinden, sogut wie die Jezabel; wurde er aber in Nikolaos umgetauft, dann schwand der hässliche Klang, der darin lag, dass die Lehre der Ketzer mit dem Namen des Lügenpropheten Bileam zusammengebracht wurde. Sollten die Irrlehrer nach Bileam genannt werden, dann war eine mit diesem Namen gebildete Bezeichnung am Platze (etwa Βαλαάμ oder Βαλααμῖται).

Stelle von den Gemeinden lobend hervorgehoben wird, sie hätten die Lügenpropheten besiegt (I 4 4), so ist daraus der Schluss zu ziehen, dass die Irrlehrer sich nicht freiwillig von den Gemeinden trennten, sondern ausgeschlossen wurden. Sie selber scheinen sich noch als Christen angesehen zu haben, auf jeden Fall machten sie sich, wie die Briefe beweisen, mit ihrer Propaganda an die Gemeindechristen heran, und zwar anscheinend mit gutem Erfolge, der der grossen Zahl, in der sie auftraten, entsprach. Mit klaren Worten sagt der Verfasser der Briefe, dass die „Welt" auf sie hört, weil sie selber aus der Welt sind und aus der Welt heraus reden (I 4 5). Und dass die Bedrohung der Gemeinden durch die Ketzer schwer war, zeigt indirekt weiter die grosse Heftigkeit, die in der Polemik gegen sie zu Tage tritt: im Kommen der Häretiker sieht der Verfasser der Briefe die Erwartung von der Ankunft des grausigen seelenverführenden Antichristen erfüllt (I 2 18 vgl. auch 2 22, 4 3, II 7), und seine Erbitterung gegen die Verführer, die mit Furcht gepaart ist, ist so gross, dass er den Adressaten seiner Briefe verbietet, einen der umherwandernden Irrlehrer auch nur zu grüssen, geschweige denn ihm gastfreundliche Aufnahme zu gewähren: Wenn einer zu euch kommt und diese (nämlich die richtige) Lehre nicht bringt, so nehmt ihn nicht ins Haus, und bietet ihm keinen Gruss; denn wer ihm den Gruss bietet, der macht sich teilhaftig seiner bösen Werke (II 10 f.). Die Lehre, die die Ketzer vertraten, lässt sich aus der Polemik der Briefe teils unmittelbar, durch die Anführung der gegnerischen Meinungen, teils mittelbar, durch die vielen der Falschlehre entlehnten Stichwörter erkennen, die in die Polemik eingeflochten sind.

Das am meisten hervortretende Aergernis bereitet dem Verfasser der Briefe die Christologie der Irrlehrer. Grundstellen der Polemik stehen I 2 22: Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet, dass Jesus sei der Christus. Der ist der Antichrist, der den Vater verleugnet und den Sohn. Ganz ähnlich lautet der indirekte Vorwurf I 5 1: Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christus ist, ist aus Gott gezeugt. Weiter steht I 4 2 f.: Daran erkennt den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennet Jesus Christus im Fleisch gekommen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennet, ist nicht aus Gott. Eine sehr wichtige Stelle ist I 5 5–8: Wer ist es, der die Welt überwindet, als der da glaubt, dass Jesus der Sohn Gottes ist? Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und durch Blut: Jesus Christus; nicht mit Wasser allein, sondern mit dem Wasser und mit dem Blut; und der Geist ist es, der zeugt, weil der Geist die Wahrheit ist. So sind es drei, die da zeugen: der Geist, das Wasser und das Blut, und die drei sind einig. — An diese Stellen des langen Briefes reiht sich noch eine Stelle des

kurzen, nämlich II 7—9: Denn viele Irrlehrer sind ausgegangen in die Welt, die nicht bekennen Jesus Christus, wie er kommen sollte im Fleische; dies ist der Irrlehrer und der Antichrist. Seht euch vor, damit ihr nicht verliert, was wir geschafft haben, sondern vollen Lohn davon habet. Jeder, der darüber hinausgeht und nicht bleibt in der Lehre des Christus, hat Gott nicht; der in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater als den Sohn.

Die Christologie der in den Briefen bekämpften Ketzer kann nicht einfachhin als Doketismus bezeichnet werden. Die Stellen, die auf den ersten Blick antidoketisch zu sein scheinen („Jesus Christus sei nicht im Fleische gekommen", vgl. I 4 2, II 7), sind nach dem deutlichen Wortlaute der andern auszulegen, und die genaue Betrachtung dieser zeigt, dass die Ketzer nicht die Wirklichkeit des irdischen Lebens Jesu leugneten, dass sie den Leib Jesu nicht als Scheinleib auffassten, sondern dass sie nur die wirkliche Fleischwerdung des Christus verwarfen. Die Verbindung zwischen dem Menschen Jesus und dem Christus war für sie nur eine äusserliche, vorübergehende. Sie unterschieden in Jesus Christus zwei getrennte Wesen, die bloss zeitweilig miteinander vereint waren: den Menschen Jesus und den Christus. Und zwar ist nach der Auffassung der Irrlehrer die Vereinigung dieser beiden Wesen in der Taufe erfolgt, die Trennung hingegen noch vor dem Leiden. Deswegen wird I 5 5—8 ausdrücklich festgelegt, dass Jesus Christus, der Ganze, der Sohn Gottes, durch Blut und Wasser gekommen sei, nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und dem Blut, d. h. nicht nur in der Taufe war er der eine Fleischgewordene, sondern auch im Leiden. Weil die Irrlehrer die e i n e Person, das fleischgewordene Lebenswort nicht anerkannten, kann ihnen vorgeworfen werden, sie sagten, Jesus sei nicht der Christus (I 2 22, 5 1), oder: sie behaupteten, Jesus Christus sei nicht im Fleische gekommen (I 4 2, II 7). Nach dem dargelegten Sachverhalte ist auch der Eingang von I Joh zu deuten, wo das Sehen, Schauen, Hören und Betasten des fleischgewordenen Lebenswortes so stark betont wird. Auch diese Stelle (I 1 1—3) ist nicht antidoketisch im strengen Sinne zu verstehen, sondern sie besagt nur: Jesus Christus ist das sichtbare, tastbare, hörbare Lebenswort gewesen, weil in ihm nicht Jesus und Christus zeitweilig vereint waren, sondern weil er von Anfang bis zu Ende, von Geburt bis Tod das eine untrennbare wirklich fleischgewordene Lebenswort war[1]. Da die Irrlehrer behaupten, Christus habe mit dem Men-

[1] Wenn I 4 3 die sehr beachtenswerte Variante λύει (statt μὴ ὁμολογεῖ) die ursprüngliche Lesart ist, so besagt dieser Ausdruck, ganz im Sinne der oben-

schen Jesus nicht mitgelitten, sondern er habe sich von diesem noch vor der Kreuzigung wieder getrennt, vermögen sie natürlich auch dem Tode Christi keine Bedeutung abzugewinnen. Aussagen des Briefes, wie die in I 1 7: Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde, oder I 2 2: Er ist eine Sühne (ἱλασμός) für unsere Sünden, werden demnach, wennschon es nicht ausdrücklich gesagt wird, ihre Spitze gegen die falsche Lehre kehren. In der Konsequenz der dargelegten Christologie liegt weiter die Verwerfung der kirchlichen Auferstehungslehre. Die Leugnung dieser seitens der Ketzer wird anzunehmen sein, auch wenn die Briefe selber keine direkten Angaben über diesen Punkt machen. Und ebenso ist anzunehmen, dass die Falschlehre die kirchliche Parusieerwartung verwarf. Diese Verwerfung ist zwar nicht unbedingt aus der Zweipersonenchristologie zu folgern; die Irrlehrer könnten immerhin noch verkündet haben, der obere Christus werde zum Gericht zurückkehren. Aber wenn sie offensichtlich, wie nachher noch zu zeigen ist, geneigt waren, zu spiritualisieren, wenn ihnen die Gemeindelehre vom fleischgewordenen Gottessohne schon zu krass war, dann haben sie sicher auch die Parusieerwartung nicht geteilt, und vielleicht haben wir eine Spitze gegen die Irrlehre in I 2 28 zu erkennen: Und nun, meine Kinder, bleibt in ihm, damit wir, wenn er sich offenbart, Zuversicht haben, und nicht von seiner Seite beschämt werden bei seiner Ankunft.

Die im Voranstehenden behandelte Christologie war indes keineswegs der einzige Punkt, an dem die Irrlehrer ihre Besonderheiten hatten. In den Briefen treten weiter Anschauungen hervor, die sie über Gottes Wesen und vor allem über ihr eigenes Verhältnis zu Gott hatten. Was das erste anlangt, so ist es möglich, dass die Irrlehrer keine reine göttliche Lichtnatur annahmen, sondern innerhalb der göttlichen Sphäre eine Mischung von Licht und Finsternis behaupteten. I 1 5 an markanter Stelle, am Eingange des eigentlichen Briefkörpers, legt der Sender des Schreibens fest: Und dies ist die Kunde, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden, dass Gott Licht ist und keine Finsternis in ihm ist. — Nach diesen Worten scheint es, dass die Ketzer in den Kreisen der Gottheit mehrere Abstufungen erkannten, und dass sie den unteren Gliedern der göttlichen Reihe eine gemischte Natur zuschrieben, dass sie vielleicht den Gott des alten Bundes als aus Licht und Finsternis gemischt definierten. Bei der Schmalheit und Dunkelheit der Aussage I 1 5 lässt sich indes nichts Genaueres sagen, und es muss offen gelassen werden, dass in der Stelle gar kein

stehenden Ausführungen, die Irrlehrer „lösen die geschichtliche Person Jesu auf", sie zerlegen den erschienenen in zwei Teile.

antihäretisches Akumen zu finden ist, sondern dass hier eine allgemein gültige Aussage gemacht wird, von der aus erst im Folgenden gegen die Häretiker argumentiert wird. Viel deutlicher tritt in der Polemik des Briefes ein andres hervor, nämlich die Aussagen, die die Irrlehrer über ihr eigenes Verhältnis zur Gottheit machten. Es waren hohe und vollklingende Ansprüche, mit denen sie hervortraten, und die I Joh indirekt aber sehr deutlich bekämpft. Die Falschlehrer sagten von sich und ihren Anhängern: wir haben die Gemeinschaft mit Gott, wir haben ihn erkannt, wir lieben ihn, wir sind und bleiben in ihm, wir sind im Lichte, Gottes Samen ist in uns, wir sind aus ihm geboren. Diese Selbstcharakteristik der Ketzer ist an den verschiedensten Stellen des Briefes zu erkennen. Der Verfasser von I Joh bekämpft die Ansprüche der Irrlehrer, indem er ihnen ihre Stichworte einfach wegnimmt, um sie von den Gemeindechristen auszusagen, oder indem er den Widerspruch zwischen der Selbstcharakteristik der Gegner und ihrem wirklichen Verhalten aufdeckt[1]. Vollkommen im Einklang mit den hohen Selbstaussagen der Gegner ist es weiter, dass sie mit dem Anspruche auftraten, Pneumatiker zu sein, dass sie sich als geistgesalbte Propheten gaben. Aufs deutlichste zeigen I 4 1–3 diesen Anspruch der falschen Lehrer: Geliebte, glaubt nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn es sind viele Lügenpropheten ausgegangen in die Welt. Daran erkennt den Geist Gottes: jeder Geist, der bekennet Jesus Christus im Fleisch gekommen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.

Mit dem Anspruch, Gott wahrhaft zu kennen und zu lieben, aus seinem Samen gezeugt zu sein, und mit dem andern, Pneumatiker zu sein, traten demnach die Irrlehrer an die Gemeinden heran, trieben Propaganda in ihnen, und gewannen ihren Anhang.

Das praktische Verhalten der Irrlehrer, ihr Lebenswandel, wird von den Briefen mit sehr scharfen, aber in allgemeinem Tone gehaltenen Vorwürfen abgetan. Die Polemik wirft den Ketzern vor, dass sie in der Finsternis wandelten, dass sie Gottes Gebote nicht hielten, die Gerechtigkeit nicht täten, dass sie sündigten, dass sie nicht, wie sie selber vorgäben, Gottes Kinder, sondern dass sie des Teufels Kinder seien[2]. Wird nun diesen schweren Vorwürfen die Tatsache gegenüber

[1] Zu den oben aufgezählten Stichworten der Irrlehrer vgl. folgende Stellen des Briefes: 1 6 (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ); 2 3 f. (ἐγνώκαμεν αὐτόν); 2 5 f. (ἐν αὐτῷ ἐσμεν und ἐν αὐτῷ μένειν); 2 9 (ἐν τῷ φωτὶ εἶναι), vgl. auch 2 24; 3 9 (σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει und ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται), vgl. auch 5 1 und 18; 4 20 (ἀγαπᾶν τὸν θεόν).

[2] Vgl. zu diesen Vorwürfen I 1 6 (ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν); 2 4 (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν); 3 4–6 (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν und πᾶς ὁ ἁμαρτάνων), vgl.

gehalten, dass nach einer deutlichen Aussage des I Joh die Gegner von sich behaupteten, sie hätten keine Sünde (I 1 8) [1], so könnte man geneigt sein, zu vermuten, dass die Irrlehrer einem grundsätzlichen Libertinismus huldigten. Diese Annahme würde den Anspruch der Ketzer, im Lichte zu sein, und zugleich ihre düstere Charakterisierung durch den Brief erklären. Dann wäre auch ein deutlicher Faden da, der von den Irrlehrern der Johannesbriefe zu den Nikolaiten der Apokalypse hinüberführte. Aber die Feststellung, die Irrlehrer wären Libertinisten gewesen, wird kaum erlaubt sein. Wenn sie, wie die Nikolaiten, sich so schwere Dinge, wie Unzucht und Götzenopferfleischessen, zu Schulden kommen liessen, dann müsste in den Johannesbriefen eine viel deutlichere und direktere Polemik zu finden sein. Es ist darum wahrscheinlich, dass die absprechenden Aussagen, die I Joh über den sittlichen Zustand der Gegner macht, in der Hauptsache auf dem einfachen Schlusse beruhen: wenn die Gegner in einem so wichtigen Punkte wie der Lehre über den Christus abweichen, dann muss es auch in sittlicher Hinsicht ganz schlecht mit ihnen stehen. Sobald man über die allgemeinen Vorwürfe: sie wandeln in der Finsternis, sie gehen nicht nach Gottes Gebot, hinausdringen will, und nach den konkreten Anklagen sieht, die der Brief den Irrlehrern bezüglich ihrer praktischen Haltung macht, so ist nur ein einziger Vorwurf zu erkennen, der freilich mit grosser Ausdauer wiederholt wird, und der auf Mangel an Bruderliebe lautet. Wer sagt, er sei im Lichte, und hasst seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt; wenn einer sagt: ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, so ist er ein Lügner; denn der seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen, — diese und verwandte Vorwürfe, mehr oder minder deutlich, sind allenthalben durch den Brief verstreut [2], in dem Einschärfung der Bruderliebe ein stark hervortretendes Thema ist. Bei Erklärung der gegen die Irrlehrer erhobenen Klage wird daran zu denken sein, dass die Ketzer und die von ihnen Gewonnenen sich über die gewöhnlichen Gemeindechristen erhoben und stolz auf sie als auf Zurückgebliebene herabsahen: sie, die Pneumatiker, die aus Gottes Samen Gezeugten, die im Lichte Wandelnden, fühlten sich über die noch halb im Dunklen tappenden Christen der Gemeinden erhaben.

auch 3 8; 3 8 und 10 (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν und τέκνα τοῦ διαβόλου); 3 10 (πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην); 5 3 (ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν).

[1] Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν, vgl. aber auch noch die Reihe von weniger deutlichen Anspielungen über „Sünde“ und „sündigen“, die sich über den ganzen Brief erstrecken, auch die ἔργα πονηρά in II Joh 11.

[2] I 2 9; 4 20; vgl. weiter 3 14—18. 23; 4 7 u. a. St.

Schon dies Verhalten der Irrlehrer würde genügen, den Vorwurf des Bruderhasses zu erklären. Es kommt aber noch ein Weiteres hinzu. In den Kreisen der Irrlehrer war anscheinend wenig von der tätigen Bruderliebe, von der sozialen Fürsorge zu finden, die innerhalb der Gemeinden gefordert wurde. Bei dem intellektuellen und gefühlsmässigen Schwelgen, in dem die Häretiker ihre religiösen Bedürfnisse stillten, trat eben die praktische Betätigung der Religion stark zurück. Drum steht auch I 3_{17} f.: Wer das Gut der Welt hat und sieht seinen Bruder darben, und schliesst sein Herz vor ihm zu, wie soll die Liebe Gottes in ihm bleiben? Kinder, lasset uns nicht lieben mit Reden oder mit der Zunge, sondern mit Tat und Wahrheit.

Mit den Johannesbriefen berühren sich die Pastoralbriefe darin eng, dass bei ihnen wie bei jenen einer der Hauptzwecke des Briefsenders die Bekämpfung der Irrlehrer ist. Auch in den Gemeinden, für die der Verfasser der Past schreibt, bildet das Auftreten falscher Lehrer eine akute Gefahr. Obwohl nun, wie an andrer Stelle bereits angedeutet[1], die Past hinsichtlich ihrer Entstehungszeit und ihres Entstehungsortes den Johannesbriefen nahe liegen — beide Gruppen sind in Asien um die Jahrhundertwende herum verfasst worden —, zeigt sich auch hier dieselbe merkwürdige Erscheinung, wie bei den Johannesbriefen, mit den Angaben der apokalyptischen Sendschreiben verglichen: die Irrlehrer, die in den Past bekämpft werden, weisen keine erkennbare Verwandtschaft mit den Ketzern auf, die in I und II Joh Objekt der Polemik sind. So ist also in den Past wieder eine neue häretische Erscheinung zu erkennen, die andrer Art ist, als die in Apok und in I und II Joh bekämpften Ketzereien.

Wenn die Angaben, die die Past über die Irrlehrer machen, zusammengestellt werden, so ergibt sich folgendes Bild: Die Männer, die als Träger der falschen Lehre auftreten, berufen sich auch hier auf Geistesbesitz. Mit dem Anspruch, Pneumatiker zu sein, treten sie auf. Nach der Schätzung des Briefschreibers sind es natürlich falsche, trügerische Geister, die aus den Ketzern sprechen, und die Lehren dieser Verführer sind Lehren der Dämonen (I Tim 4_1, II Tim 2_{26}). Die Fragen, woher die Irrlehrer kommen, wie viele es sind, wie gross die Erfolge sind, die sie erreichen, sind schwer zu beantworten. Die Angaben, die in den Briefen sowohl über die falschen Lehrer selber als auch über die von ihnen Gewonnenen gemacht werden, lauten, wohl nicht ohne Absicht, recht unbestimmt: „gewisse Leute" sind aufgetreten und haben den Glauben von andern „gewissen Leuten" in Ver-

[1] Vgl. SS. 32 und 36.

wirrung gebracht[1]. Mit den Personennamen, die die Briefe nennen, Hymenäus, Alexander und Philetus, ist nicht viel anzufangen[2]. Viel wertvoller als die Nennung dieser drei Namen ist hingegen die Notiz Tit 1 10, aus der hervorgeht, dass die Irrlehrer Leute aus der Beschneidung, mithin geborene Juden, sind. Wertvoll sind weiter die Angaben II 3 6 f., die das Treiben der Irrlehrer schildern: sie schleichen sich in die Häuser ein und nehmen Weiblein gefangen, die mit Sünden beschwert, von allerlei Begierden umgetrieben sind, die allezeit lernen wollen und doch niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können. Auf dem Wege dieser Winkelmission, des Eindringens in die Häuser, wird es den Ketzern gelungen sein, Erfolge zu erringen. Auch Tit 1 11 stellt ihnen das Zeugnis aus, dass sie ganze Häuser mit ihren ungehörigen Lehren verstörten. Als ein Massstab ihres Erfolges mag weiter angeführt werden, dass in drei Briefen die Autorität des verstorbenen Apostels aufgerufen wird, um ein kraftvolles Wort gegen die verderblichen Irrlehrer zu sprechen.

Was die Charakterisierung der Gegner und ihrer Anschauungen im Einzelnen betrifft, so lassen die Briefe erkennen, dass die pneumatisch begabten Irrlehrer sich an die Gemeinden heranmachen, vom Schimmer der Weisheit umflossen. Sie sind wortgewandt und disputieren und reden viel. In der Kraft ihrer Dialektik stehen sie auf und imponieren den schlichten Gemeindechristen. Die Briefe sagen von ihnen: sie gefallen sich in Grübeleien (I 1 4), sie sind auf eitles Gerede verfallen (I 1 6), sie kränkeln in Grübeleien und Wortstreitereien (I 6 4), führen Wortstreitereien (II 2 14), halten verwerfliche Reden ins Leere,

[1] Vgl. den reichlichen Gebrauch des unbestimmten τις und τινες in I 1 3, 6, 8, 19, 4 1, 5 15, 24, 6 3, 10, 21; II 2 18.

[2] I 1 20 werden Hymenäus und Alexander als solche erwähnt, die an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten hätten, und die Paulus dem Satan übergeben habe, damit sie gezogen würden, nicht zu lästern. II 2 17 f. werden Hymenäus und Philetus als Auferstehungsleugner genannt. II 4 14 f. steht, Alexander der Schmidt habe dem Paulus viel Böses erwiesen; Timotheus möge sich vor ihm in Acht nehmen, denn dieser Mann habe gar sehr den Reden des Paulus widerstrebt. Soll man annehmen, dass diese in enger Beziehung zu einander erscheinende Trias Hymenäus, Philetus, Alexander aus Leuten besteht, die zur Zeit des wirklichen Verfassers der Past lebten? Aber wenn dann in den Kreisen, für die zunächst die Past geschrieben waren, die Fälschung nicht auf den ersten Blick zu erkennen sein sollte, müssten dieselben Leute schon vor 30 oder 40 Jahren Christen gewesen sein, müssten den Paulus gekannt haben, müssten mit ihm in feindliche persönliche Berührung gekommen sein — lauter schwierige Annahmen. Die drei Namen, das sind die wahrscheinlicheren Erklärungen, sind entweder fingierte Decknamen, oder aber der Verfasser der Past verwendet hier Traditionen über das Leben und die Wirksamkeit des Paulus, die er überkommen hat, benutzt hier eventuell Brieffragmente, die von des Paulus eigner Hand herstammen.

ihr Wort frisst um sich wie ein Krebsschaden (II 2 16 f.), sie ergeben sich törichten und meisterlosen Grübeleien (II 2 23). Wer sich ihrer Weisheit anschliesst, der tritt auf den Weg des Heils. Wer nicht auf sie hört, ist kraft seiner Naturanlage zum Verderben bestimmt. Diese echt gnostisch-pneumatische Scheidung der Menschenwelt, die auch noch anderwärts begegnen wird, wird I 2 4 durch Betonung der Allgemeinbestimmung des Heils bekämpft.

Den Inhalt desjenigen, was die Irrlehrer vorbringen, bezeichnen die Past als Fabeln und Genealogien. Timotheus wird ermahnt, gewissen Leuten aufzulegen, sie sollten nicht abweichend lehren und sich nicht an Fabeln und endlose Geschlechtsregister halten, die mehr Grübeleien schaffen als Dienstwaltung Gottes im Glauben (I 1 3 f.), er soll die verwerflichen Altweiberfabeln abweisen (I 4 7). Die abgefallenen Gemeindechristen haben sich nach eigenen Lüsten Lehrer herangezogen wie das Ohr juckt, haben von der Wahrheit das Ohr abgewandt und sind den Fabeln zugefallen (II 4 3 f.). Sie sollen deshalb gemahnt werden, sich nicht einzulassen auf jüdische Fabeln und Gebote von Menschen, die der Wahrheit den Rücken kehren (Tit 1 14). Titus soll törichte Grübeleien, Geschlechtsregister, Streiterei und Gesetzeszänkereien meiden (Tit 3 9). — Wie ist dieser konstant wiederkehrende Vorwurf, die Irrlehrer gäben sich mit törichten und nutzlosen, grüblerischen Fabeln und Genealogieen ab, zu verstehen? Die bei weitem wahrscheinlichste Erklärung dieser Ausdrücke ist, dass sich die Spekulationen der Irrlehrer auf Verhältnisse der obern Welt bezogen, die zu kennen sie vorgaben und über die sie nachgrübelten. Sie konstruierten Engelstammbäume, gliederten die Engel kunstvoll in Paare und Familien, schoben überhaupt den Engelstaat in ganz ungebührlicher Weise in den Vordergrund, und brachten auf dem Umwege über diese depotenzierten Götter ein starkes mythologisches Element in den Gemeindeglauben hinein. In der Betrachtung des Engelsystemes, in seiner Kenntnis und Erklärung schwelgten sie dann, für dies System disputierten sie, seine Kenntnis lehrten sie denen, die sich von ihnen fangen liessen. Die vorgetragene Erklärung der jüdischen „Fabeleien“ und „unendlichen Genealogieen“ wird der hohen Bedeutung, die den Engelwesen bei verschiedenen, dem Judentum nahestehenden Richtungen zugeschrieben wurde, in ganz andrer Weise gerecht, als eine Deutung der Genealogieen und Fabeln auf Spekulationen über die biblische Urgeschichte, die Verwandtschaftsverhältnisse der Patriarchen, und auf sagenhafte Ausschmückung der heiligen Geschichte.

Welche Stellung die Irrlehrer in ihren Genealogieen dem Christus einräumten, wird nicht klar. Es muss sehr fraglich bleiben, ob die

Past an der Christologie der bekämpften Irrlehrer überhaupt irgendetwas auszusetzen haben. Stellen wie I 2 5 f., 3 16, 6 15, Tit 2 13 f. sagen in ihrer Allgemeinheit nichts oder doch nichts Greifbares. Das Wahrscheinlichste ist, dass hinsichtlich der Christologie die Irrlehrer entweder gar keine Sondermeinungen vertraten oder doch nur solche, die mit den auf dem Boden der Gemeinde vorhandenen christologischen Anschauungen zur Not verträglich waren.

Wohl aber traten die Ketzer an einem andern wichtigen Punkte dem mit Zähigkeit festgehaltenen Gemeindeglauben entgegen. Sie verwarfen die realistische Vorstellung der leiblichen Auferstehung, spiritualisierten sie, indem sie sagten, die Auferstehung sei bereits erfolgt (II 2 18), nämlich im Geiste, in der Erkenntnis, durch die innere Wiedergeburt derer, die sich als die Vollkommenen fühlten. Im Zusammenhang damit werden sie auch die Parusieerwartung verworfen und an der Verzögerung der Ankunft des Christus Kritik geübt haben: zu seiner Zeit wird Gott die Erscheinung des Herrn Jesus Christus sehen lassen, erinnert I 6 15.

Ihre Spekulationen, die Fabeln und Genealogieen, basierten die Irrlehrer auf das Gesetz, d. h. die Schriften des AT. Das stimmt vorzüglich damit überein, dass die Irrlehrer, wie andere Angaben der Briefe schon gezeigt haben, jüdischer Abstammung waren. Weil die Irrlehre mit dem Anspruch auftritt, auf das Gesetz gestützt zu sein, wird den Ketzern vorgeworfen, sie wollten Lehrer des Gesetzes sein, ohne zu verstehen, was sie sagten und worüber sie Behauptungen aufstellten (I 1 7) und wird Tit 3 9 die Zusammenstellung: Grübeleien, Geschlechtsregister, Streiterei, Gesetzeszänkerei gemacht. Sehr deutlich ist endlich auch Tit 1 14, wo der Ausdruck: jüdische Fabeln (Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι) fällt, der aufs klarste den jüdischen Ursprung der Ketzer und die ATliche Fundierung der von ihnen vorgebrachten Spekulationen beweist. Auch II 3 16 wendet sich, wenn schon weniger deutlich, gegen den Schriftgebrauch der Häretiker.

Aber nicht nur die Fabeln und Genealogieen leiteten die Irrlehrer von ihrer Auslegung des AT. her, sondern sie fanden vielleicht auch in ihm den Untergrund für asketische Bestrebungen, denen sie nachgingen. Die von den Past bekämpften Häretiker trieben Askese und zwar sowohl auf dem Gebiete des Geschlechtslebens als auch im Essen und, wie es scheint, im Trinken. Aus I Tim 4 2–8 ist zu erfahren, dass die Lügenredner verbieten, zu heiraten und Speisen zu geniessen, die doch Gott geschaffen hat zum Genuss mit Danksagung für die Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, dass sie leibliche Uebung treiben, die doch wenig nütze ist. Den Frauen der Gemeinde soll ein-

geschärft werden, dass sie durch Kindergebären gerettet werden sollen (I 2 15), und die Forderung eines gesunden Ehelebens tritt auch in andern Weisungen der Briefe hervor (vgl. I 3 2. 4. 12, 5 14 u. a. m.) Auf die Vorschriften, die die Irrlehrer ihren Anhängern in Bezug auf Speisen gaben, geht ferner Tit 1 14 f., wonach Titus die Christen in Kreta verhindern soll, dass sie sich nicht einlassen auf jüdische Fabeln und auf Gebote von Menschen, die der Wahrheit den Rücken wenden: alles ist den Reinen rein, den Befleckten aber und den Ungläubigen ist nichts rein, sondern bei ihnen ist Denken und Gewissen befleckt. Sehr wahrscheinlich ist endlich aus der auffälligen Art, wie I 5 23 dem Timotheus mässiger Weingenuss empfohlen wird, zu schliessen, dass die Irrlehrer Wassertrinker waren und Enthaltung von Wein predigten. Wenn nun beachtet wird, wie in den Briefen der rechte Gebrauch des Gesetzes eingeschärft werden muss, das nicht für den Gerechten da ist, sondern für den Sünder (I 1 8 ff.), wenn man weiter darauf achtet, dass die Terminologie: rein und unrein, die Tit 1 15 vorausgesetzt wird, jüdisch ist, wenn man endlich nicht übersieht, dass die Mahnung, sich vor den asketischen Vorschriften der Irrlehrer zu hüten, in engem Zusammenhang mit der Warnung vor ihren Fabeleien und Genealogieen steht, die sicher aus dem AT. begründet wurden, dann wird man es wahrscheinlich finden, dass die falschen Lehrer ihre Askese mit ATlichen Vorschriften fundierten.

Nach einigen Stellen der Briefe könnte es auch hier scheinen, als ob die Irrlehrer, trotz ihrer Askese, ein lockeres, unsittliches Leben führten, (vgl. I 1 19, 4 2, II 3 1–5). Gegen die etwa mögliche Deutung dieser Stellen auf Libertinismus der bekämpften Gegner sprechen indes verschiedene Erwägungen. Einmal passen Askese und zuchtloser Wandel nicht zusammen. Sodann müsste auch hier bei dieser Haltung der Gegner die dagegen gerichtete Polemik viel direkter und treffender sein. Dass II 3 1–5 eine gehäufte Reihe von absprechenden Aussagen über die Irrlehrer gemacht wird, ist nicht verwunderlich, es ist vielmehr sehr natürlich, dass von den verhassten Verführern alles mögliche Schlimme angenommen wird. Endlich spricht gegen sittenlosen Wandel der Gegner, dass ihnen grade in dem angeführten Lasterkatalog das Zugeständnis gemacht werden muss, sie hätten das Ansehen der Gottseligkeit, aber freilich ohne Spur ihrer Kraft (II 3 5). „Ansehen der Gottseligkeit“ und sittenloser Wandel sind aber nicht mit einander vereinbar. Der einzige Vorwurf, hinter dem eine konkrete Veranlassung gesucht werden muss, ist der der Gewinnsucht und Geldgier, der in allen drei Briefen wiederkehrt, vgl. I 6 5, II 3 2, Tit 1 11: wie andre Lehrer werden auch diese Männer von denen, die sie für ihre Lehre

gewannen, den Lebensunterhalt empfangen haben, und dabei mag unentschieden bleiben, ob sie ihr Recht in ausgiebigerer Weise geltend machten, als es in den Kreisen der Gemeinden den Lehrern zugestanden wurde.

Die Frage, ob in der durch die Briefe bekämpften Irrlehre eine einheitliche Erscheinung zu erkennen ist, wird auch hier sicher zu bejahen sein. Es ist die nächstliegende Annahme, und nichts in den Briefen spricht dagegen. Die einzelnen Züge, die die Polemik der drei Schreiben erkennen lässt, können sehr wohl zu einem einheitlichen Bilde vereint werden: Die Ketzer sind Leute, die aus der Beschneidung herkommen, die sich erhabener Erkenntnis der überirdischen Verhältnisse, des Engelstaates rühmen, Askese treiben und ihre theoretischen Spekulationen sowie ihre praktische Haltung auf Auslegung des AT. stellen.

Dass die in den Past bekämpften Häretiker nicht identisch sind mit denen, die in Apok 2. 3 und in den Joh-briefen Gegenstand der Polemik sind, wurde schon oben hervorgehoben. Wohl aber zeigen die Irrlehrer der Past eine starke Aehnlichkeit mit der von Paulus bekämpften, judaisierenden, die Engel verehrenden, Askese treibenden Richtung innerhalb der Gemeinde zu Kolossä und weiter mit den sogleich zu betrachtenden judaisierenden Irrlehrern, die dem Ignatius in den asiatischen Gemeinden entgegentraten[1].

---

[1] Bei der Frage, was für Irrlehrer die Gemeinden der Past beunruhigten, darf I 6 20 f. nicht unerwähnt bleiben, obwohl diese vv, wie gleich zu zeigen ist, kein verwendbares Resultat liefern. Die Stelle lautet: Ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. Marcions, des grossen Ketzers, berühmtes Werk führte den Titel: Ἀντιθέσεις. Sollte I 6 20 f. nicht gegen Marcions Buch zielen, sollte nicht Marcions Ketzerei in den Past bekämpft werden? Diese zweite Annahme ist von einer Reihe von Gelehrten gewagt worden. Sie leidet aber an zwei ausserordentlichen Schwierigkeiten. 1) Die Briefe bekämpfen ja, wie oben gezeigt, eine Irrlehre, die judaisiert, deren Führer aus der Beschneidung stammen, die ihre Askese und überhaupt ihre Auflagen auf das AT., das Gesetz, basiert. Ist das irgendwie mit Marcions Lehre in Einklang zu bringen? Polemik gegen Marcion könnte man nur dann in den Briefen finden, wenn man die Einheitlichkeit der in ihnen bekämpften Lehre aufgäbe, und aus dem Bilde der Irrlehre willkürlich einige Züge (z. B. die Askese) mit Marcionitismus in Zusammenhang brächte. 2) Die Chronologie stimmt nicht. Marcions Buch ist etwa 140 fertig geworden, die Past können aber ganz unmöglich so spät angesetzt werden. Ihre Entstehung fällt vor die Ignatianen und liegt auf keinen Fall weit von der Jahrhundertwende ab. — Um 6 20 f. zu erklären, können zwei Annahmen gemacht werden: 1) Der Ausdruck ἀντιθέσεις ist harmlos gebraucht, er ist kein Buchtitel, sondern besagt einfach: die Widersprüche, die Entgegensetzungen. Dass die Irrlehrer mit Wortkämpfen und Disputationen in den Gemeinden auftraten,

Wie in den Joh- und den Past-briefen, steht nämlich auch in den Sendschreiben des Ignatius die Polemik gegen die Irrlehre im Vordergrund des Interesses. Auch hier ist die Bekämpfung der Häretiker Hauptzweck der Schreiben, und die daneben stark hervortretende Einschärfung der Unterordnung unter den Bischof steht im engsten Zusammenhange mit der Ketzerbestreitung. Alle Briefe des Ignatius, die in asiatische Gemeinden gehen, setzen Gefährdung dieser Gemeinden durch die Irrlehre voraus. Aber auch im Briefe an die Römer wird die häretische Gefahr, freilich als bereits vorübergegangen, angedeutet, wenn die Zuschrift die Römer lobt, dass sie reingewaschen seien von aller fremden Farbe. Von den sechs an asiatische Adressen gerichteten Briefen gibt wenig Aufschluss über Härese der Brief an Polykarp von Smyrna. Dort ist einfach die Tatsache vorausgesetzt, dass Häretiker in der smyrnäischen Gemeinde vorhanden sind, ohne dass etwas genaueres über sie gesagt würde. Aber den fünf asiatischen Gemeindeschreiben, den Briefen an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Philadelphener und die Smyrnäer, eben die Gemeinde Polykarps, kann die Eigentümlichkeit der in den Gemeinden aufgetretenen Ketzerei entnommen werden.

Die Ketzerpolemik bei Ign zeigt zwei Spitzen, von denen sich die eine gegen falsche Christologie, die andere gegen „Judaismus“ richtet. Da keineswegs ohne weiteres klar ist, ob diese beiden bekämpften Gefahren von einer und derselben häretischen Bewegung getragen werden, empfiehlt es sich, bei der Untersuchung die Frage nach der Identität der beiden ketzerischen Erscheinungen zurückzustellen, und zunächst die Polemik des Ignatius gegen die irrige Christologie, sodann die gegen das jüdische Wesen zu prüfen, und danach erst die Frage nach dem Zusammenhange der beiden Richtungen aufzuwerfen.

Das Material zur Charakterisierung der von Ignatius bekämpften Christologie liefern die Briefe an die Epheser, Trallenser und Smyr-

konnte bereits gezeigt werden. „Es ist kein Buch, wovor der Leser I 6 20 gewarnt werden soll“. Es wäre auch möglich, dass die Gegner ihre Lehre als γνῶσις bezeichneten (das Wort kommt nur hier in den Past vor). Aber merkwürdig bleibt in den paar Worten das Zusammentreffen der beiden ominösen Bezeichnungen ἀντιθέσεις und γνῶσις. Deswegen empfiehlt sich eine andre Annahme. 2) 6 20 f. ist Zusatz, von späterer Hand gemacht. Der Schreiber dieser Worte hatte Marcions Antithesen, den Marcionitismus und die ausgebildete „Gnosis“ bereits vor sich. Der Verdacht des spätern Zusatzes trifft vielleicht den ganzen Komplex I 6 17—21: diese Verse hinken merkwürdig nach. Wir würden schon hinter 16 den Abschluss: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, erwarten. Auf jeden Fall aber ist 20 f. sehr verdächtig. Denn um den Eindruck, dass hier gegen Marcions Antithesen polemisiert wird, kommt man schwer herum.

näer. Nach den Angaben dieser drei Briefe zeigt sich die Christologie der Irrlehrer als konsequenter Doketismus. Die Ketzer trennen nicht, wie die Irrlehrer der Johannesbriefe, die göttliche und menschliche Natur des Gottmenschen, den Jesus und den Christus, sondern sie eliminieren die menschliche Natur Christi vollständig. Christus hat nach ihnen nur einen Scheinleib gehabt, er ist nicht wahrhaft geboren und getauft worden, hat nicht wahrhaftig das Leben eines irdischen Menschen mit seinen leiblichen Funktionen geführt, und vor allem: er hat nicht wahrhaftig gelitten und ist nicht wahrhaftig leiblich auferstanden. Eine Reihe von ausführlichen und deutlichen Stellen in den drei genannten Briefen belegt diese Position der Häretiker. Schon in der Zuschrift von Eph fühlt sich Ignatius gedrängt, auf das „wirkliche Leiden" Jesu Christi, unseres Gottes, hinzuweisen. Gegen die doketische Irrlehre ist weiter das ausdrückliche Glaubensbekenntnis gerichtet, das im 7. Kapitel desselben Briefes steht: Es gibt nur einen Arzt, der ist fleischlich und geistlich zugleich, gezeugt und doch ungezeugt, ins Fleisch gekommener Gott, im Tod wahres Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst leidend, dann leidlos, Jesus Christus, unser Herr; ebenso auch das kürzere, das sich Eph 18 2 findet: Unser Gott, Jesus der Christus, ward im Leibe getragen von Maria, nach dem Heilsratschluss Gottes empfangen, aus Davids Samen zwar und doch aus heiligem Geiste; er ward geboren und getauft, auf dass er durch Leiden das Wasser reinige. — In Trall belehren die cc 9 und 10 über die Art der bekämpften doketischen Härese: So seid nun taub, wenn jemand euch etwas vorschwatzt ohne Jesus Christus, den aus Davids Geschlechte, aus der Maria stammend, der da wahrhaftig geboren wurde, ass und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, vor den Augen der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen; der auch wahrhaft von den Toten auferstand, indem ihn sein Vater erweckte, nach dessen Bilde auch uns, die an ihn Glaubenden, sein Vater erwecken wird in Christus Jesus, ohne den wir wahrhaftiges Leben nicht haben. Wenn er aber, wie einige sagen, die da gottlos, das heisst ungläubig sind, zum Schein gelitten hat (sie selbst sind nur Schein), wozu bin ich dann gebunden, was ersehne ich dann den Tierkampf? Da sterbe ich vergeblich; wahrlich, da lüge ich ja gegen den Herrn. — Auch in Smyrn findet sich gleich am Eingange ein ausführliches antidoketisches Glaubensbekenntnis (Smyrn 1), und im weiteren Verlaufe des Schreibens flicht Ignatius ausführliche antidoketische Polemik in seine Ausführungen ein. So gleich Smyrn 2 f.: Denn das hat er gelitten um unsertwillen, auf dass wir gerettet würden, und wahrhaftig hat er gelitten, wie er auch wahrhaftig

sich selber auferwecket hat, nicht wie gewisse Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, die da selbst nur Schein sind, und wie sie denken, so wird ihnen auch geschehen, den Körperlosen und Dämonischen. Ich freilich weiss ihn auch nach der Auferstehung im Fleische und glaube fest daran. Und als er zu denen um Petrus kam, sprach er zu ihnen: Fasset, betastet mich und sehet, dass ich kein körperloser Dämon bin. Und alsbald rührten sie ihn an und wurden gläubig.... Nach der Auferstehung aber ass er mit ihnen und trank mit ihnen als fleischlicher, obwohl er geistlich mit dem Vater eins war. 4 2 steht: Wenn diese Dinge nur zum Schein von unserm Herrn vollbracht wurden, dann bin auch ich nur zum Scheine gefesselt. 5 2: Was hilft es mir, wenn mich einer lobt, meinen Herrn aber lästert, indem er ihn nicht als Fleischträger bekennt. Wer das nicht tut, der hat ihn völlig verleugnet, und ist selber ein Todträger. Auch 7 1 werden die Irrlehrer angegriffen: Von Herrenmahl und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, dass das Herrenmahl das Fleisch ist unsers Heilandes Jesu Christi, das für unsre Sünden gelitten hat, das unser Vater in seiner Güte auferweckt hat. Die nun wider die Gabe Gottes reden, die sterben an ihren Fragen. Es wäre ihnen besser, zu lieben, auf dass sie auch auferstünden.

Neben dem eben an der Hand der Quellenstellen charakterisierten Doketismus bekämpft Ignatius nicht minder deutlich eine häretische Richtung, die die Gemeinden bewegen möchte, jüdisches Wesen anzunehmen. Die Polemik gegen diese Richtung ist im Magnesier- und Philadelphierbrief enthalten: Magn 8—11 und Philad 5—9 sind die Hauptabschnitte, die den Angriff des Ignatius bringen. Die Lehre, die bekämpft wird, bezeichnet Ignatius ihrem Wesen nach als „Judaismus," d. h. als jüdische Art und jüdisches Wesen (vgl. Magn 8 1, 10 3; Philad 6 1). Die Vertreter und Verkündiger der Irrlehre wollen den Christen das jüdische Gesetz, die jüdische Lebensart auf den Hals legen, wollen ihnen die alten nutzlosen jüdischen Fabeleien aufbinden (Magn 8 1), wollen sie dazu bereden, nach Sabbatart zu leben (9 1). Und zwar treten sie in den Gemeinden auf, mit den Schriften des AT. in der Hand. Aus den auch bei der Gemeinde im höchsten Ansehen stehenden Rollen heraus beweisen sie die Richtigkeit und Notwendigkeit jüdischer Lebensart. Auf den Schriftbeweis, den die Ketzer für ihre Lehre führen, bezieht sich die Warnung, die Ignatius Philad 6 1 ausspricht: Wenn euch nun jemand Judentum (Ἰουδαϊσμός) auslegt, den hört nicht; denn es ist besser, von einem Beschnittenen Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. — Eine Szene aus einer Disputation des Ignatius mit den Häretikern über den

Schriftbeweis zeichnet weiter Philad 8 2, eine Stelle, die freilich in ihren Einzelheiten nicht ganz klar ist. Ignatius hat während seines Aufenthaltes in Philadelphia Gelegenheit gehabt, von Gegnern den Ausspruch zu hören: finde ich es nicht in den (alten) Urkunden, im Evangelium glaube ich's nicht[1]. Unter den „(alten) Urkunden" müssen die Gegner die Schriften des AT. verstanden haben. Dasjenige, was sie in ihnen suchten und nicht fanden, war das, was in den Gemeinden auf Grund des Evangeliums verkündet wurde: die Aufhebung des nur zeitweise gültigen mosaischen Gesetzes durch Christus oder die Umdeutung des Gesetzes in der pneumatischen Exegese. Ignatius macht sich nun anheischig, aus den ATlichen Schriften (natürlich mit seiner Exegese) seine Position zu rechtfertigen. Er sagt: Es steht ja geschrieben (nämlich in den alten Urkunden des AT.). Aber seine Argumentationen machen auf die Gegner keinen Eindruck. Sie antworten ihm: Das eben ist die Frage. Daraufhin bricht Ignatius die Disputation als nutzlos ab und legt nur noch seine eigene Stellung fest, die verlangt, das ganze AT. von der Erscheinung des Gottessohnes aus zu betrachten, wobei dann die rechte Auslegung der „alten Urkunden" klar werde: Meine Urkunden sind Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn bewirkte Glauben; in diesem will ich auf euer Gebet hin gerechtfertigt werden.

Ignatius konnte in Philadelphia die Gegner nicht von der Richtigkeit der kirchlichen Betrachtungsweise des AT. überzeugen. Sie blieben fest bei ihrer Behauptung, dass eine gewisse Beobachtung des mosaischen Gesetzes auch für die Christen notwendig sei. Die beiden Briefe, Magn und Philad, lassen ferner erkennen, auf was für starke Argumente die Gegner ihre Stellung gründeten: sie wiesen nämlich hin auf das Beispiel der grossen „liebewürdigen und bewunderungswürdigen Heiligen" der vorchristlichen Zeit, auf die Erzväter und vor allem die Propheten. Wenn diese Männer, deren Gottwohlgefälligkeit über jeden Zweifel erhaben war, das Gesetz hielten, dann war seine Geltung auch für den Angehörigen des neuen Bundes sichergestellt. Die Ausführungen des Ignatius zeigen, welches Gewicht die Gegner dem Rekurs auf das Beispiel der ATlichen Frommen beimassen, und

[1] ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. — Die oben vorgetragene Deutung der schwierigen Stelle ist keineswegs die einzig mögliche, aber wenn man den ganzen Zusammenhang der Stelle (cc 6—9) ansieht, in der die Polemik gegen die den Ἰουδαϊσμός verkündenden Ketzer das Einheitsband bildet, so wird die Deutung der ἀρχεῖα auf die ATlichen Urkunden sehr wahrscheinlich.

auch, einen wie starken Eindruck sie damit auf die Gemeinden machten. Ignatius bemüht sich an verschiedenen Stellen die Wucht des Argumentes abzuschwächen und darauf hinzuweisen, dass auch die Erzväter und vor allem die Propheten nur durch ihre Verbindung mit Christus gerettet wurden: Christus ist die Türe zum Vater, durch die Abraham und Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche eingehen (Philad 9 1). Die ganz göttlichen Propheten lebten nach Jesu Christi Art. Darum wurden sie auch verfolgt, angehaucht von seiner Gnade, um die Ungehorsamen voll zu überzeugen, dass Ein Gott ist, der sich offenbart hat durch Jesus Christus, seinen Sohn (Magn 8 2). Die Propheten sind die Jünger Christi und haben ihn als ihren Lehrer erwartet. Darum ist auch er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, gekommen und hat sie von den Toten auferweckt (9 3). Auch die Propheten lasst uns lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin geweissagt haben und auf ihn hofften und ihn erwarteten, im Glauben an ihn sind sie gerettet worden in der Einheit Jesu Christi, liebewürdige und bewunderungswürdige Heilige, von Jesus Christus bezeugt und eingerechnet in das Evangelium der gemeinen Hoffnung (Philad 5 2). Ein Vorzügliches hat ja das Evangelium (nämlich vor den Zeiten der ATlichen Frommen), die Ankunft des Heilandes, unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und seine Auferstehung. Die geliebten Propheten weissagten freilich auf ihn, das Evangelium aber ist die Vollendung der Unverweslichkeit. Alles zusammen (d. h. Propheten und Evangelium) ist gut, wenn ihr in Liebe glaubt (9 2).

Die Beweisführung, die die Irrlehrer zur Unterstützung ihrer Propaganda aus dem AT. beibrachten, wird aus den beiden Briefen, dem nach Magnesia und dem nach Philadelphia, klar. Weniger deutlich aber ist, bis zu welchem Grade eigentlich die Gegner den Gemeindechristen das Joch des Gesetzes auflegen wollten. Wenn das, was sie verkündeten, direkt als „Judaismus" bezeichnet wird, wenn Magn 8 1 von einem Leben „nach dem Gesetz" gesprochen wird, wenn Ignatius Magn 9 1 von einem Leben nach Sabbatart (σαββατίζειν) redet, wenn nach Philad 9 1 die Gegner sogar das ATliche Priestertum gerühmt und empfohlen haben, und Ignatius sich veranlasst sieht, diesem Priestertum des alten Bundes den neutestamentlichen Hohepriester entgegenzustellen, so müsste man eigentlich annehmen, dass die Gegner die volle Schwere des Gesetzes und seiner Institutionen, Beschneidung, Sabbat, Kultordnung, Speisegebote, getragen sehen wollten. Aber dies weitgehende Judaisieren ist einmal an sich nicht recht wahrscheinlich: bei einer so schweren Belastung ihrer Anhänger konnten die Irrlehrer schwerlich irgend welchen Boden in den Gemeinden gewinnen. So-

dann spricht eine bestimmte Einzelbeobachtung dagegen. An der, teilweise bereits zitierten Stelle, Philad 6 1 sagt Ignatius: Wenn euch jemand Judentum auslegt, den hört nicht. Denn es ist besser, von einem Beschnittenen Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. Wenn aber beide nicht von Jesus Christus reden, sind sie mir Grabsäulen und Totenhügel. Ignatius setzt hier voraus (das ist das Mindeste, was aber mit Sicherheit gesagt werden kann), dass die judaisierende Verkündigung gelegentlich auch von Unbeschnittenen umhergeboten werden kann: die Beschneidung war also keine unumgängliche Vorbedingung für den Eintritt in die häretische Gemeinschaft. Dann kann aber weiter unmöglich die Forderung aufgestellt worden sein, das ganze Gesetz sei zu erfüllen, sondern es kann sich nur um die Uebernahme einzelner Teile gehandelt haben. Aber welche Auswahl die Irrlehrer dabei trafen, dies zu sagen, ist leider unmöglich. Die Briefe geben kein Material zur Beantwortung dieser Frage an die Hand. Wenn man indes auf Parallelerscheinungen achtet (z. B. auf die in den Past bekämpften judaisierenden Irrlehrer), so wird es als sehr wahrscheinlich anzusehen sein, dass das Hervorsuchen der „alten Fabeleien", der „alten Geschichten" (Magn 8 1 und 9 1), was Ignatius den Häretikern zum Vorwurf macht, vor allem in der Einschärfung von ATlichen Speiseverboten in asketischer Ausdeutung bestand.

Eine doketische und eine judaisierende häretische Richtung bekämpft Ignatius. Da erhebt sich weiter die Frage: sind in diesen zwei Richtungen zwei verschiedene Irrlehren oder nur zwei verschiedene Seiten derselben Irrlehre zu erkennen? Die letztangeführte Anschauung ist die bei weitem wahrscheinlichere, wenn sie auch nicht auf den ersten Blick klar ist. Es ist sicher merkwürdig, dass Eph, Trall, Smyrn nur antidoketische Polemik zeigen. Wenn bloss die Polemik von Eph, Trall, Smyrn zu beurteilen wäre, so würde man nicht im Entferntesten auf die Vermutung kommen, dass die Irrlehrer auch judaistische Tendenzen verfolgten. Der Beweis für die Tatsache, dass der Doketismus und der Judaismus nur zwei verschiedene Seiten derselben häretischen Richtung sind, kann indes aus der Betrachtung von Magn und Philad geführt werden. Vor allem aus Magn: obwohl in diesem Schreiben die antijüdische Polemik an erster Stelle steht, so sind doch in sie sehr deutlich antidoketische Darlegungen eingeflochten. So schon in 9 2, das mitten in antijudaistischen Ausführungen steht: Die leibliche Auferstehung des Herrn nach seinem leiblichen Tode, das Geheimnis, durch das wir den Glauben empfangen haben, wird von gewissen Leuten abgeleugnet. — Noch viel einwandfreier ist der Schluss der antihäre-

tischen Polemik des Briefes: c 11. Hier stellt Ignatius ein zwar kurzes aber sehr deutliches antidoketisches Glaubensbekenntnis auf, das von derselben Art ist, wie in Eph, Trall, Smyrn und grade hier steht die antidoketische Polemik in engstem Zusammenhang mit der antijudaistischen, die unmittelbar vorangeht: dies aber (rückweisend auf die voranstehende Polemik gegen die Judaisten), meine Geliebten, (schreibe ich euch,) nicht weil ich erfahren hätte, dass einige von euch sich solchergestalt hielten, sondern als einer, der geringer ist als ihr, möchte ich für euch auf der Wacht sein, dass ihr nicht fallet in die Schlingen der Einbildung, sondern mit voller Ueberzeugung glaubet an die Geburt und das Leiden und die Auferstehung, die da geschehen ist zur Zeit der Landpflegerschaft des Pontius Pilatus: wahrhaftig und zuverlässig vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung, von der abtrünnig zu werden, niemanden unter euch geschehen möge. — Nicht so stark, aber immerhin noch klar genug, tritt die antidoketische Polemik auch in Philad hervor. So heisst es 3 3: Lasst euch nicht irren, meine Brüder. Wer einem Schismatiker folgt, ist nicht Erbe des Reiches Gottes; wer in fremdartigem Sinne wandelt, der tritt dem Leiden (Christi) nicht bei. 5 1 steht auch mit antidoketischer Spitze —: ich flüchte mich zum Evangelium als dem Fleische Jesu. Endlich wird 9 2, wieder im engsten Zusammenhang mit antijüdischer Polemik Leben, Leiden und Sterben des Herrn als der Vorzug des Evangeliums vor den Tagen der vorchristlichen Frommen hervorgehoben.

Es ist bei diesem Sachverhalte ausserordentlich schwierig, anzunehmen, dass in den beiden Briefen zwei verschiedene Irrlehren bekämpft werden: in der Hauptpolemik Judaismus, in der Nebenpolemik Doketismus. Die gebotene Annahme ist vielmehr, eine und dieselbe häretische Gefahr zu konstatieren, die in den beiden Briefen bekämpft wird, die aber zwei Seiten aufweist, und so dem Bekämpfer erlaubt, in unmerklichem Uebergange bald die eine, bald die andre ins Auge zu fassen. Wenn aber in den beiden Gemeinden zu Magnesia und Philadelphia eine doketische und zugleich judaisierende Ketzerei auftrat, dann muss dieselbe doppelgesichtige Irrlehre auch in den nahen Gemeinden der drei andern Städte vorhanden gewesen sein. Obwohl also Ignatius in den Briefen nach Ephesus, Tralles und Smyrna nur Doketismus bekämpft, so hat doch auch das judaistische Element in der Lehre der Häretiker dort sicher nicht gefehlt.

Ausser dem aus Magn und Philad zu schöpfenden Hauptbeweis für die Identität der beiden von Ignatius bekämpften häretischen Richtungen lassen sich noch eine Reihe von untergeordneten Argumenten anführen, die in der nämlichen Richtung weisen, die aber keine selb-

ständige Bedeutung haben, und nur in Verbindung mit dem schon dargelegten Gedankengang einiges Gewicht bekommen. Man kann darauf hinweisen, dass den Smyrnäern ans Herz gelegt wird, sich an die Propheten, vor allem aber an das Evangelium zu halten, in dem uns das Leiden gezeigt wird und die Auferstehung vollendet wird: auch für die Smyrnäer war demnach die Mahnung nötig, die Propheten im Lichte des Evangeliums zu betrachten (vgl. Smyrn 7 2 und 5 1). Der Vorwurf, dass die Gegner in liebloser Weise „Spaltungen“ (μερισμούς) machten, kehrt in Briefen beider Gruppen wieder (vergl. Philad 2 1, 3 1, 7 2, 8 1; Smyr 7 2). Den Doketen zu Ephesus und Tralles wird ebenso wie den Judaisten in Philadelphia nachgesagt, dass sie gottloses Teufelskraut säten oder selbst solches Kraut seien (vgl. Eph 9 1, Trall 6 1, Philad 3 1), in Eph (7 1) wie in Philad (2 2) werden die Gegner als bissige Raubtiere bezeichnet. Magn 8 1 und Smyrn 6 2 wird die gegnerische Lehre als Heterodoxie gebrandmarkt. Das Heilmittel gegen die Gefahr der Ketzer ist bei Ignatius in jedem Falle nur das eine: die Unterordnung unter den Bischof. — Die eben angeführte Reihe von Nebenargumenten bestätigt das schon gewonnene Ergebnis: es ist Eine Irrlehre, die Ignatius in den asiatischen Gemeinden bekämpft, und ihre Vertreter lehren einerseits in schroff doketischer Form, dass der Christus auf Erden keinen wirklichen Leib besessen habe, dass er nur zum Schein gegessen und getrunken habe, nur zum Schein gewandelt, gestorben und auferstanden sei, andrerseits wollen sie die Gemeinden dazu bewegen, gewisse Stücke des jüdischen Gesetzes auf sich zu nehmen. Der Wandel, der in den Kreisen der Häresie herrscht, ist einwandfrei. Daran, dass die praktische Haltung der Häretiker libertinistisch war, ist nicht zu denken (vgl. Eph 7 1; Philad 2 2; Polyk 3 1). Nur kam bei ihnen, wie bei den Ketzern der Joh-briefe, die tätige Liebe zu kurz: sie fragen nicht nach der Witwe noch nach der Waise, noch nach dem Bedrängten, noch nach dem Gebundenen oder Gelösten, noch nach dem Hungernden oder Dürstenden (Smyr 6 2).

Träger der Irrlehre sind umherwandernde falsche Brüder, die sich Christen nennen, unter diesem Namen Zutritt in die Gemeinden erlangen und dann heimtückisch das böse Kraut der Häresie aussäen. Gewisse Leute pflegen mit arger List den Namen umherzutragen, während sie andre, Gottes unwürdige Dinge tun (Eph 7 1). Die Epheser werden von Ignatius gelobt, weil sie ihre Ohren vor den fremden Lehrern verstopft haben, die von anders woher sich heimlich in die Gemeinde eingeschlichen hatten (Eph 9 1), und den Magnesiern wird das ausdrückliche Zeugnis ausgestellt, dass die falschen Lehrer nicht aus ihrer Mitte aufgestanden sind: wenn Ignatius sie zur Vorsicht vor den

Irrlehrern mahnt, so will er sie damit bloss vorher warnen, damit sie vorbereitet sind, wenn die Irrlehrer bei ihnen eindringen (Magn 11 1). Auch die Smyrnäer sollen die Tiere in Menschengestalt nicht aufnehmen (Smyrn 4 1). Die Art des Auftretens der Ketzer ist aus den Anweisungen zu ersehen, die Ignatius gegen die von ihnen drohende Verführung gibt. Wenn er die Gemeinden so und so oft ermahnt, sich an den Bischof zu halten, in die allgemeine Gemeindeversammlung zu kommen, so ist daraus zu schliessen, dass das Konventikel, die Teilversammlung der Sitz des Häretikers ist, wo er mit seiner gewandten Rede (Eph 15 1) Anhänger gewinnt. Sicher traten auch hier die Träger der neuen Lehre mit dem Anspruch auf, den Geist zu besitzen. Ueber die Zahl und über die Erfolge der Irrlehrer sagt Ignatius nichts Klares und Deutliches. Die Lehrmeinungen, die die Ketzer vertraten, bringt er in seiner Polemik mit leidlicher Deutlichkeit zur Darstellung, darüber hinaus aber liegt ein Schleier auf den Angaben, die er über die Häretiker macht. Das kommt zum Teil daher, dass er drei von den Gemeinden nicht aus eigener Anschauung, sondern nur aus den Berichten ihrer Bischöfe und Diakonen kennt, die ihn aufgesucht haben. Hauptsächlich aber ist es bewusste Absicht des Antiocheners: Er will die Namen, die Personen, die Erfolge der so bitter gehassten Gegner gar nicht angeben. Typisch für die gewollte Unklarheit sind die Wendungen, die Ignatius Eph 9 1 und Smyrn 5 3 gebraucht. Dort sagt er: Ich habe erfahren, dass gewisse Menschen „von dorther" durchgekommen sind (nämlich in Ephesus), die eine schlechte Lehre haben. Und im Briefe nach Smyrna will er nicht die „ungläubigen Namen" der Gemeindeglieder nennen, die ihn zwar seines Märtyrermutes wegen gepriesen haben, die aber seinen Herrn durch doketische Lehre gelästert haben. Ignatius ist indes nicht an allen Stellen so geflissentlich unklar, und namentlich in den Briefen an die Gemeinden, die er persönlich kennen lernte — Philadelphia und Smyrna — kommen Angaben vor, die erkennen lassen, dass er selber deutliche Anschauungen von der Schwere der Gefahr hatte. Im Briefe nach Philadelphia sagt er, viele Wölfe, die äusserlich vertrauenswürdig aussähen, nähmen die Gottläufer gefangen (2 2). Die Gegner haben Erfolge gehabt, denn Ignatius muss ihre Anhänger auffordern, Busse zu tun und zur Einheit der Kirche zurückzukehren (3 2). In einer Gemeindeversammlung zu Philadelphia hat Ignatius pneumatische Mahnungen zur Einheit ausgerufen (7) und ist deswegen von Angehörigen der Gemeinde als Simulant verdächtigt worden (7 2). Und die Philad 8 2 geschilderte Disputation hat wohl ebenfalls in einer grösseren oder kleineren Gemeindeversammlung stattgefunden, in der demnach die Gegner zu

Wort gekommen sind. Auch der Brief an die Smyrnäer zeigt das Uebel der Häresie in der Gemeinde selber sitzend, und Ignatius muss die Rechtgläubigen ermahnen, den trennenden Schnitt zwischen sich und den andern vorzunehmen (vgl. Smyrn 7 und 8, besonders 7 2). Ebenda, in Smyrna, ist es den Irrlehrern gelungen, einen oder mehrere sehr angesehene Leute aus der Gemeinde auf ihre Seite zu bringen. Ignatius sagt mitten in antihäretischer Polemik: Die (hohe) Stellung möge niemanden aufblasen; das, worauf es ankommt, ist nur Glauben und Liebe, denen nichts vorgezogen werden darf (6 1). So muss auch Polykarp, der Bischof von Smyrna, ermahnt werden, sich nicht durch Leute, die ehrbar und verlässlich erscheinen und doch fremde Lehre verkünden, verblüffen zu lassen (Pol 3 1).

Wenn man die eben angeführten Aufschlüsse, die Ignatius über die Erfolge der Ketzer in Philadelphia und Smyrna gibt, richtig abwägt, dann muss man auch gegen die Angaben in den Briefen an die drei übrigen asiatischen Gemeinden kritisch gestimmt werden. Ignatius fasst die fremden Gemeinden sehr behutsam an, und wenn er auch ihrer Integrität ein glänzendes Zeugnis ausstellt, wenn er auch in seinen Briefen nur vorbeugen und warnen oder einen schon vorhandenen trefflichen Zustand nur erhalten will, so brauchen deswegen seine Worte keineswegs als objektive Schilderung des Tatbestandes hingenommen werden. Es liegt nahe, eine viel grössere Gefährdung der Gemeinden durch die Irrlehre anzunehmen als die Briefe des Ignatius direkt erschliessen lassen, und einzelne Züge der betreffenden Briefe selber deuten in der gleichen Richtung. Nach Ephesus sind die Irrlehrer von aussen her eingedrungen, aber die Epheser haben sie abgeschlagen (9 1). Trotzdem muss Ignatius ausführliche Warnungen vor Ketzerei an die Gemeinde richten (cc 7—9, 13—19), muss sie darauf aufmerksam machen, dass wer den Glauben mit schlechter Lehre verdirbt, ins unauslöschliche Feuer wandelt, desgleichen aber auch, wer auf ihn hört (16 2). Ausserordentlich vorsichtig, aber doch sehr deutlich mahnt Ignatius in c 17 die Epheser: Lasst euch nicht salben mit dem Missgeruch der Lehre des Fürsten dieser Welt, auf dass er euch nicht wegführe von dem Leben, das vor euch liegt. Warum sind wir nicht alle klug, da wir doch Gottes Erkenntnis haben, das ist Jesus Christus? Warum gehen wir töricht zugrunde, die Gnade verkennend, die der Herr wahrhaftig gesandt hat. — Im Schreiben an die Magnesier stellt Ignatius ihnen das Zeugnis aus, dass keiner von ihnen die judaistische Irrlehre vertrete, er wolle sie mit seinem Briefe bloss vorher warnen (11 θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς). Aber die Smyrnäer warnt Ignatius auch vorher (Smyrn 4 1), obwohl sie, wie gezeigt,

von der Härese bereits infiziert waren, und c 10 des Magn-briefes selber klingt keineswegs so, als sei die Gefahr der Irrlehre den Magnesiern sehr ferne. Aehnliches gilt vom Trall-briefe. Auch dort warnt Ignatius nur vorher (8 1), aber es ist trotzdem keineswegs ausgeschlossen, dass die Irrlehre auch schon in dieser etwas abgelegenen Gemeinde aufgetreten war.

Unentschieden muss bleiben, ob Ignatius die nach Asien eingedrungenen Irrlehrer bereits in Antiochien kennen lernte, ob sie vielleicht aus der antiochenischen Gemeinde in Asien eindrangen, oder ob ihre Erscheinung ihm auf asiatischem Boden als etwas ganz Neues entgegentrat. Wahrscheinlich ist, dass er dieselbe oder doch ganz ähnliche Religionsgebilde bereits in seiner eigenen Gemeinde zu bekämpfen hatte. Grade Antiochien, die Stadt des Völker- und Religionengemisches muss von Anfang an ein fruchtbarer Boden für die Entstehung gnostischer Religionsstiftungen gewesen sein. Auch spricht die Art, wie Ignatius sich von der Härese nicht verblüffen lässt, wie er die Heilmittel gegen die Krankheit bereit hat, entschieden dafür, dass Ketzerpolemik auch in Antiochien eine wichtige Aufgabe der Gemeindeleiter war.

In engem Zusammenhange mit den Aufschlüssen, die aus den Ignatiusbriefen über die Irrlehre in den asiatischen Gemeinden zu schöpfen sind, müssen die kurzen Angaben über falsche Lehre behandelt werden, die sich in dem sehr bald nach den Ignatianen geschriebenen Briefe des Polykarp an die Philipper finden. Von vornherein kann man kaum eine andre Erwartung hegen, als dass die von Polykarp bekämpften Häretiker identisch sind mit denjenigen, gegen die Ignatius polemisiert, und der Befund des Briefes selber bestätigt diese Erwartung. Die Hauptpolemik des Polykarpbriefes gegen die Irrlehre steht 6 3—7 2: So lasst uns ihm nun dienen mit Furcht und jeglicher Scheu, wie er es selbst befohlen hat und die Apostel, die uns das Evangelium verkündigten, und die Propheten, die die Ankunft unsres Herrn zuvor gepredigt haben; (lasst uns) Eiferer für das Rechte (sein), fern von den Aergernissen und den falschen Brüdern und denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irre machen (6 3). Denn jeder, der da nicht bekennt, dass Jesus Christus ins Fleisch gekommen sei, ist ein Antichrist, und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, der ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Lüsten dreht und sagt, es gebe weder eine Auferstehung noch ein Gericht, der ist ein Erstgeborener des Satans (7 1). So lasst uns abtun das Torengeschwätz der Menge und die falschen Lehren, und lasst uns wieder uns zukehren zu

der von Alters uns überlieferten Lehre ... (7 2). Ausser dieser umfangreicheren Stelle kommt mit klarer und direkter Polemik nur noch 2 1 in Betracht: Lasst das leere Torengeschwätz und den Irrtum der Menge — eine Mahnung, an die dann im Folgenden ganz allgemein gehaltene Ausführungen über die Auferstehung Christi und der Gläubigen angehängt sind. — Die Stellen sind im wesentlichen klar. Zu erkennen ist aus ihnen zunächst einmal, dass die Härese eine umfangreiche ist. Zweimal wird ausdrücklich von der „Menge" (πολλοί) gesprochen, die ihre Träger und Bekenner sind (2 1 und 7 2). Wenn 2 1 das leere Torengeschwätz der Menge erwähnt wird, so ist in diesen Worten sicher ein Hinweis auf die gewandte Zungenfertigkeit der Ketzer zu erkennen. Ueber den Inhalt der Falschlehre gibt die schon zitierte Stelle 7 1 Aufschluss. Der grosse gefährliche Irrtum der Ketzer besteht einmal darin, dass sie in der Christologie falsch lehren: sie bekennen nicht, dass Jesus Christus im Fleische gekommen sei, und sie verwerfen das Zeugnis des Kreuzes. Die Formulierung der Anklage: Denn ein jeglicher, der da nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen sei, ist ein Antichrist, ist ohne Zweifel mit bewusster Anlehnung an Stellen der Johannesbriefe geschaffen (vgl. I Joh 4 2 und II Joh 7), und auch das „Zeugnis des Kreuzes" kann durch I Joh 5 6—8 veranlasst sein. Dennoch ist die Irrlehre, die Polykarp bekämpft, nicht identisch mit der Zweipersonenlehre der johanneischen Ketzer, sondern die Ausdrücke von 7 1 müssen als antidoketische Polemik aufgefasst werden, und die hier bekämpften Irrlehrer sind dieselben wie jene, gegen die Ignatius streitet, und die ja grade in Smyrna, der Gemeinde Polykarps, aufgetreten sind. An dieser Gleichsetzung kann kein Zweifel sein. Die Ausdrücke des Polykarpbriefes können auch ohne Schwierigkeit antidoketisch gedeutet werden. Die Irrlehrer sagen, Jesus Christus sei nicht im Fleische gekommen, d. h. sie schreiben ihm keinen wirklichen Leib zu; sie verwerfen das Zeugnis des Kreuzes, d. h. sie nehmen das Zeugnis, das das Leiden des Christus für seine wahrhaftige Leiblichkeit ablegt, nicht an, sie lehren mithin nur einen scheinbaren Tod des Gottmenschen.

Indes ausser dem Doketismus macht Polykarp den Häretikern noch einen weiteren schweren Vorwurf: sie verdrehen die Worte des Herrn gemäss ihren eigenen Begierden und sagen, dass es weder eine Auferstehung noch ein Gericht gebe. Sicher geht auch dieser Vorwurf an die Adresse derselben Ketzer, gegen die die Anklage auf Doketismus erhoben wird. Polykarp fügt zu dem Bilde der Irrlehrer, die als Doketen und Judaisten bereits aus den Ignatiusbriefen feststehen, einen neuen Zug hinzu. Was aber ist der Sinn des Vorwurfes? Die

Irrlehrer haben keineswegs die Fortdauer der gläubigen Seele, ihre Aufnahme in die himmlischen Gegenden, in die Nähe der Gottheit geleugnet. Dasjenige, was sie verwarfen, war die realistische, apokalyptische Eschatologie der Gemeinden: den Seelenschlaf, den jüngsten Tag, den Kampf des Christus mit den Engelmächten dieses Aeons, die Bekleidung der aus den Kammern der Unterwelt hervorgezogenen Seelen mit ihren Leibern, das allgemeine grosse Weltgericht. Es ist derselbe, im letzten Grunde überall mit griechischem Geiste zusammenhängende Widerspruch, der auch schon bei den Ketzern der Past festzustellen war (II Tim 2 18).

Mit den gegebenen Stellen und ihrer Erklärung ist die Polemik des Polykarp gegen die Irrlehrer erschöpft. Es ist freilich nicht zu verkennen, dass noch andre, nicht zitierte Stellen indirekt gegen die Ketzer kämpfen, so 1 2 f., 2 1 f., 8 1, 12 2 Schl. Aber ohne die ausdrücklichen Angaben von c 7 wäre die Polemik der angeführten Stellen nicht zu merken, und zur Kenntnis der Irrlehre liefern sie keinen einzigen neuen Zug [1].

Die letzte ketzerbestreitende Schrift, deren Angaben in diese Reihe einzustellen sind, ist der Judasbrief. Ende des 1., Anfang des 2. Jahrhunderts, und zwar vielleicht in Syrien, mag der Brief geschrieben sein [2]. Leider ist die von ihm entworfene Schilderung der Ketzer, deren Bekämpfung sein einziger Zweck ist, keine klare. Er hat es nicht nötig, die gefährliche Erscheinung ausführlich zu beschreiben, weil sie seinen Adressaten ebenso gut bekannt ist wie ihm selber. Aber trotz der nur andeutungsweise gegebenen Beschreibung der Irrlehrer lässt sich dem Briefe doch eine Reihe von Tatsachen entnehmen.

Die Irrlehrer und ihr Anhang gehören zu den Gemeinden selber, sie haben ihre Wege noch nicht von denen der Gemeinde geschieden.

[1] In 7 1 lautet der dritte Satz: ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ. Iren III 3 4 (vgl. auch Euseb KG IV 14 und den bisweilen am Schlusse des Polykarpmartyriums abgedruckten Epilog aus dem Moskauer Codex) wird berichtet, dass Polykarp dem Marcion, als dieser mit ihm persönlich zusammentraf und ihn bat: ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, zur Antwort gab: ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Das Zusammentreffen im Ausdruck ist merkwürdig, aber es kann ernsthaft keine Rede davon sein, dass Polykarp in seinem Briefe gegen Marcionitismus polemisiere. Die Bedenken gegen eine solche Annahme sind dieselben, wie die oben S. 305 bei Besprechung von I Tim 6 20 dargelegten. Das Vorkommen des nämlichen Ausdruckes ist zufällig. Er mag dem smyrnäischen Bischof geläufig gewesen sein, was uns nicht wundern wird, wenn wir bedenken, dass πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ wahrscheinlich ein Parallelausdruck zu ἀντίχριστος ist.

[2] Vgl. oben S. 35.

Der klarste Beweis für diese Tatsache ist 12, wo von den Ketzern gesagt wird, sie schmausten in den Liebesmahlen der Gemeinde als Schandflecken mit, wo sie ferner als fruchtlose Bäume, die zweimal abgestorben sind, bezeichnet werden. Der Sinn des zweiten Vorwurfs ist dieser: man sollte Frucht von den Häretikern erwarten, weil sie zur Gemeinde gehören, aber sie bringen keine; sie waren ehedem tot, als sie Heiden waren, wurden lebendig, als sie Christen wurden, jetzt aber sterben sie zum zweiten Male. Auch aus 5 ist zu schliessen, dass die Abtrünnigen aus den Kreisen der Gemeinde hervorgegangen sind, und dass die äussere, deutliche Trennung noch nicht erfolgt ist. Das schliesst natürlich nicht aus, dass die Ketzerei ursprünglich von aussen her in die Gemeindekreise hineingetragen wurde, nicht aber autochthon in ihnen emporwuchs. Auf auswärtigen Ursprung der Irrlehre scheint 4 hinzudeuten: es haben sich etliche Menschen eingeschlichen (παρεισέδυσαν).

Die Irrlehrer treten auch nach Jud mit dem Anspruch auf, Pneumatiker zu sein; was sie tun und was sie lehren, decken sie mit diesem Anspruch. Als Träumer bezeichnet sie deswegen der Brief (8), und mit harter Scheltrede kehrt er ihren hohen Anspruch um: Psychiker sind sie, ohne Geist (19). In derselben Richtung weisen die Vorwürfe in 16: der Mund der Ketzer redet Ueberschwängliches (weil sie Pneumatiker zu sein behaupten) und in 19: sie sind Klassenmacher (weil sie sich und die Ihren als Pneumatiker von der Menge der gewöhnlichen Christen unterscheiden, und sich diesen gegenüber als die Vollkommeneren fühlen).

Ueber ihre Lehre ist so gut wie nichts zu erfahren, der Brief führt keine Polemik gegen theoretische Aufstellungen der Gegner. Für den Verfasser ist es Hauptsache, eine Reihe schwerer sittlicher Vorwürfe über sie zu häufen, und daher kommt es, dass nur ganz vereinzelt ein schwacher Lichtstreif auf gewisse Lehrmeinungen der Häretiker fällt. Ganz zweifelhaft muss bleiben, ob die Anklage in 4, die Ketzer verleugneten Christus, auf irgendwelche theoretischen Aufstellungen geht, die die Irrlehrer in Bezug auf die Person Christi machten, das „Ableugnen“ kann sich ebensogut auf ihr praktisches Verhalten beziehen, welches nach der Schilderung des Briefes so gräulich ist, dass die „Ableugnung Christi“ zur Genüge daher erklärt wird. Aber selbst wenn der Ausdruck in 4 sich auf die Lehre der Ketzer über Christus bezieht, so kann seiner Knappheit doch nichts Brauchbares über ihre besondere christologische Ketzerei entnommen werden. — Eine Aufklärung über gewisse Lehrmeinungen der Gegner geben die Aussagen in 8 und 10: Die Ketzer verachten Hoheit, lästern Herrlichkeiten; sie lästern über

alles, wovon sie nichts wissen. Diese Andeutungen sind leider sehr kurz und sehr dunkel. Unter den „Herrlichkeiten“ (δόξαι), die von den Ketzern gelästert werden, sind sicher Engelmächte zu verstehen, und zwar wäre als das Näherliegende zu erwarten, dass es gute und heilige Engelmächte sind, die von den bösen Irrlehrern gelästert werden. Aber der Verfasser von II Petr belehrt darüber, dass die doxai ebenso gut als finstere Engelmächte gedeutet werden können (II Petr 2 10 f.), und für diese Deutung spricht Jud 9, das Beispiel vom Streite Michaels mit dem Teufel über den Leichnam des Moses. Die Irrlehrer lästern demnach, das besagt der Vorwurf in 8, die bösen Engel, die überaus mächtigen Herrscher der Welt, den Satan und die ihm untergebenen Geisteswesen. Aus derselben Stimmung der Irrlehrer gegenüber diesen höheren Wesen ist auch der Vorwurf des unmittelbar voranstehenden Parallelgliedes zu erklären: die Irrlehrer verachteten Hoheit (κυριότης) (nämlich eben die Hoheit, die „Herrschaft“ der weltbeherrschenden Geister), und weiter die Anklage von 10, dass sie das, was sie nicht sähen (die nämlichen unsichtbaren Geister) lästerten. — Die Frage, worin die Lästerung der finstern und starken, der herrschenden Engel bestand, kann mit dem Material des Briefes nicht beantwortet werden. Darüber sind nur Vermutungen möglich. Wahrscheinlich haben die Irrlehrer die Furcht vor dem Satan, die in den Gemeinden sehr stark war, niedergetreten. Sie haben sich in ihrem pneumatischen Kraftbewusstsein jenseits von Gut und Böse gefühlt, haben gesagt: uns können der Satan und seine bösen Engel nichts mehr antun, wir sind seiner Herrschaft entronnen. Sie fühlten sich also frei und konnten über die weltbeherrschenden Aeonen spotten. Dass die „Lästerung der Herrlichkeiten“ in der angeführten Weise zu deuten ist, dafür spricht einmal die Parallele der Nikolaiten, die sich auch über den Satan und die Furcht vor ihm erhaben dünkten und seine Tiefen erkennen wollten (vgl. oben S. 292 f.). Sodann aber spricht dafür das praktische Verhalten der bekämpften Richtung. Die Irrlehrer waren Libertinisten.

Damit wird eine Frage aufgerollt, in der der Brief deutlicher sehen lässt. Sie betrifft das praktische Verhalten der in ihm bekämpften Gegner. Dies Verhalten wird in den schwärzesten Farben gemalt. Und zwar sind es im wesentlichen zwei Hauptvergehen, die öfters wiederholt, den Ketzern zum Vorwurfe gemacht werden. Das eine ist Unzucht, das andre trügerische Habsucht.

Die Anklage, dass die Ketzer lasterhaft und unzüchtig wandelten, tritt am stärksten hervor. Die Falschlehrer verkehren Gottes Gnade zu Schwelgerei (4), sie beflecken das Fleisch, und zwar wie es scheint,

auch mit widernatürlicher Unzucht (7 f.), mit dem, was sie durch Trieb wie die unvernünftigen Tiere wissen, kommen sie ins Verderben (10), sie sind wilde Meereswogen, die ihre eigene Schande ausschäumen (13), sie wandeln nach ihren Lüsten (16), sie sind diejenigen, von denen die Apostel des Herrn prophezeit haben: in der letzten Zeit werden Spötter auftreten, die nach ihren Frevellüsten wandeln (18). Eine stattliche Reihe von Stellen in dem kurzen Schreiben ist es mithin, die das schwere Aergernis erkennen lässt, das der zuchtlose Wandel der Irrlehrer und ihres Anhanges den Kreisen der Gemeinde gibt.

Der zweite grosse Vorwurf, der gegen die Ketzer vorgebracht wird, betrifft ihre Habsucht und Geldgier. Das ist ja freilich eine Anklage, die in der früheren und späteren Ketzerbestreitung mit grosser Regelmässigkeit wiederkehrt. Dasselbe was der christliche Lehrer und Prophet als Recht des Pneumatikers in Anspruch nimmt, nämlich sich von den Gläubigen erhalten zu lassen, wird dem Propheten oder Lehrer der Ketzer als schnöde Gewinnsucht ausgelegt. Doch scheint immerhin der Anspruch auf irdischen Unterhalt, den die Irrlehrer des Jud stellten, die Linie dessen überschritten zu haben, was auch dem Gemeindepneumatiker zugestanden wurde. Der schwerste und zugleich sehr anschauliche Vorwurf, der in diesem Punkte von dem Schreiber des Briefes erhoben wird, steckt in 16: die Irrlehrer schmeicheln ins Gesicht um Gewinnes willen, d. h. sie machen sich mit Vorliebe an die vermögenden Leute innerhalb und ausserhalb der Gemeinde heran, denen sie alle möglichen Ehren und Lobsprüche zuteil werden lassen, um dann den Lohn dafür in guter Verpflegung oder in klingender Münze einzustreichen. Andre Stellen weisen in derselben Richtung. So 11: sie lassen sich ihre Verführung bezahlen wie Balaam, der Lügenprophet; 12: sie weiden sich selber ohne Furcht. Es ist das Bild professionsmässiger Goëten und Mystagogen, das der Brief von den Führern der Irrlehre entwirft: sie erscheinen ihm als zur Kategorie der Leute gehörig, wie sie damals zahlreich die Welt durchzogen, die sich ein anstrengungsloses Wohlleben aus den Taschen der von ihnen Betrogenen sicherten.

Libertinismus in geschlechtlichen Dingen und Geldgier sind demnach die beiden Hauptvorwürfe, die dem praktischen Verhalten der Gegner gemacht werden. Dass sie ausserdem keinen einwandfreien Wandel aufzuweisen haben, dass sie insonderheit keine guten Werke, keine „Liebe“ zeigen, ist selbstverständlich: sie sind eben fruchtlose Bäume (12). Einige Vorwürfe, die den Gegnern gemacht werden, würden vielleicht noch Licht über sie verbreiten, wenn die betreffenden Andeutungen nicht gar zu abgerissen wären. Dass sie wie Korah

widersprechen (11), ist noch eine leicht verständliche Anklage: ihre Auflehnung in der Gemeinde hat dazu Veranlassung gegeben. Schwieriger ist schon der Vorwurf, sie seien auf Kains Weg gegangen (11). Und warum wird ihnen nachgesagt, sie seien Murrer, die das Schicksal anklagen (16)? Man kann Vermutungen aufstellen, aber eine befriedigende Erklärung der Andeutung gibt es nicht.

Die Erfolge der Ketzer scheinen bedeutend gewesen zu sein. Der heftige Ton der Polemik kennzeichnet die Grösse der Gefahr. Das Bedenkliche der Lage war darin gegeben, dass die Scheidung zwischen den Falschlehrern und den Kreisen der Gemeinde noch nicht vollzogen war. Selbst bei den Agapen schmausen die Anhänger der Irrlehre mit (12)[1]!

In den voranstehenden Ausführungen war öfters die Frage aufzuwerfen, ob die von den einzelnen Quellenschriften geschilderten Irrlehrer mit einander identisch seien. Sie musste immer verneint werden: Apok, I und II Joh, Past, Ign-Polyk — jede dieser vier Schriften oder Schriftensammlungen bekämpft eine andre Gruppe von Häretikern. Verwandtschaft zwischen einzelnen dieser Gruppen ist greifbar, gegen Identität sprechen starke Bedenken. Die an letzter Stelle beschriebenen Irrlehrer von Jud erinnern indes so stark an eine bereits dargestellte Häretikererscheinung, dass vielleicht Identifikation, auf jeden Fall Annahme der engsten Verwandtschaft geboten erscheint. Jeder Zug, der in dem knappen Bilde der apokalyptischen Sendschreiben von den Nikolaiten ermittelt werden konnte, findet sich bei den von Jud bekämpften Irrlehrern wieder: die Nikolaiten sind Pneumatiker, Libertinisten, und sie begründen ihre Haltung damit, dass sie sagen, man müsse die Tiefen des Satans erkennen, der Vollkommene dürfe das ohne Schaden tun. Genau so haben auch die Irrlehrer von Jud mit Berufung auf den Geist die Sitte zu Boden getreten und haben die Furcht vor den bösen Engeln abgestreift, über deren Ohnmacht sie spotten.

Die Quellen des nachapostolischen Zeitalters, deren ausgesprochener Zweck es ist, die Häretiker zu bekämpfen, und die auch ein Bild der von ihnen bekämpften Irrlehre geben, haben ihr Wort gesprochen. Aber die häretischen Erscheinungen haben ihre Spuren keineswegs nur

[1] Die Polemik des Jud wird von II Petr aufgenommen. Aber auf die Ketzerbestreitung dieses Briefes einzugehen, erübrigt sich, weil die Entstehung der Schrift schwerlich noch in die erste Hälfte des 2. Jhrh. fällt. Sie gehört demnach einer bereits viel weiter fortgeschrittenen Entwicklungsstufe an, die Auseinandersetzung der Kirche mit der grossen Gnosis des 2. Jhrh. liegt hinter ihr.

in der Polemik der angeführten Quellen hinterlassen, sondern weit darüber hinaus findet sich gelegentliche antihäretische Polemik in den meisten Schriften des Zeitraumes. Es ist unnötig, allen verstreuten Andeutungen über häretische Gefährdung nachzugehen. Oefters kann nur ganz allgemein die Tatsache konstatiert werden, dass Irrlehrer irgend welcher Art vorhanden sein müssen, hie und da freilich finden sich auch wertvollere Andeutungen über bestimmte Anschauungen, die von den Ketzern vertreten werden. Die folgenden Anführungen sollen, ohne vollständig zu sein, ein Bild von der ausgedehnten Berücksichtigung geben, die die Härese in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters, und zwar keineswegs bloss den späteren, findet. Mt 24 11 f. steht: Und viele Lügenpropheten werden aufstehen und werden viele irreführen. Und weil der Frevel überhand nimmt, wird bei den meisten die Liebe erkalten. Das Joh-evangelium kämpft gelegentlich, andeutungsweise gegen christologische Häresien (vgl. c 6 und die Leidensgeschichte): es ist ja auch von demselben Manne verfasst, der die Johannesbriefe aussandte. Im Hebr-brief wird 13 9 vor einem Hinneigen zujudaistischem Wesen gewarnt (vgl. aber auch den ganzen Brief): Lasset euch nicht hinreissen durch mancherlei und fremde Lehren; es ist gut, dass das Herz fest werde durch Gnade, nicht durch Speisen, wovon die, die damit umgingen, nichts gewonnen haben. I Petr 2 16 mahnt, die „Freiheit“ nicht zum Deckmantel der Bosheit zu nehmen. I Clem polemisiert in ausführlichen Darlegungen gegen Zweifel an der Parusie und der Auferstehung (cc 23—26). In der Apostelgeschichte stellt Paulus der ephesischen Gemeinde schwere Beunruhigung durch Irrlehre in Aussicht, ohne dass indes eine Andeutung darüber fiele, welcher Art die zu erwartenden Irrlehrer sein würden, vgl. Act 20 29 f.: Ich weiss, dass nach meinem Hingang grausame Wölfe zu euch kommen werden, welche die Herde nicht verschonen. Und aus eurer Mitte selbst werden Männer mit verkehrten Reden sich erheben, um die Jünger an sich zu reissen. Der Jak-brief hat die grosse Gefahr vor Augen, die aus dem Hindrängen vieler Gemeindeglieder zum Lehren entsteht, denn wenige sind es ja nur, die im Worte sich nicht verfehlen (3 1 f.); er warnt vor falscher Weisheit (3 13 ff.), und in diesem Zusammenhange fallen merkwürdige Worte über Weisheit, die von oben her kommt (ἄνωθεν κατερχομένη), die himmlisch, pneumatisch, göttlich ist. Die Did kennt nicht nur ein stark heruntergekommenes und bei den Gemeinden in Misskredit geratenes Pneumatikertum, das zu einem Goëtentum geworden ist (c 11), sondern auch für sie gehören, wie für Mt, I und II Joh, Past, Jud u. s. w., die Irrlehrer zum Wesen der letzten Zeiten. 16 3 steht: In den letzten Tagen werden die Lügenpropheten und die

Verführer zahlreich werden, und die Schafe werden sich in Wölfe verwandeln, und die Liebe wird sich in Hass verwandeln. In Barn 4 scheint, in undeutlichen Ausdrücken, antignostische Polemik zu stecken. Hermas berücksichtigt in seinem Buche des öftern Irrlehrer, ohne sich freilich je in theologische Widerlegung der Häretiker einzulassen, weswegen auch deren Eigenart nicht hervortritt, vgl. sim VIII 6 5, IX 19 2—3, 22 1 ff. Der II Clem-brief endlich setzt nicht nur ganz allgemein (so wie I Clem) Zweifel an der Parusie voraus, vgl. 11 2 f. und 12, sondern er kennt auch direkt eine Irrlehre, die Schwelgerei für den irdischen Wandel, Flucht vor dem Martyrium vorschreibt und die künftige Verheissung gering achten heisst (10 3 f.). Das kann sehr wohl eine libertinistische Ketzerrichtung sein, wie sie auch Jud erkennen lässt. Von dem Vorgehen und den Erfolgen dieser Irrlehre sagt II Clem 10 5: Und wenn sie selbst solches nur allein täten, wäre es erträglich. Nun aber verharren sie dabei, unschuldigen Seelen böse Lehren zu geben, ohne zu bedenken, dass sie das Gericht doppelt empfangen werden, sie selber sowohl, als auch die, die auf sie hören.

Aus der Reihe der eben angeführten Quellenstellen, die, wie schon angedeutet, vermehrt werden kann, weiter aus der entschlossenen heftigen Polemik, die die bereits zuvor behandelten Schriftstücke gegen die Härese führen, lässt sich bereits die Schwierigkeit der Lage erkennen, welche das Auftreten der Irrlehre in den Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters schuf. Und noch sind die Ueberlieferungen nicht ausgeschöpft, die von der Grösse und Vielgestaltigkeit der gnostischen Gefahr in der zweiten und dritten christlichen Generation Zeugnis ablegen. Es sind nämlich nicht nur, was schon geschehen ist, die zeitgenössischen Traditionen abzuhören, sondern es müssen auch die Ueberlieferungen späteren Ursprungs berücksichtigt werden, die von häretischen Erscheinungen in der Zeit bis zum Ende Hadrians berichten. Freilich würde es zu weit führen und den Rahmen dieser Darstellung sprengen, sollten die verschiedenen gnostischen Systeme zur Anschauung gebracht werden, deren Anfänge noch vor 140 fallen, und deren Kenntnis die spätern Häreseologen erhalten haben. Marcion, aber auch die genuin hellenische Gnosis, deren Anfänge durch Basilides und Valentin dargestellt werden, fallen in den nächsten Abschnitt der altchristlichen Kirchengeschichte, in das Zeitalter des werdenden Katholizismus. In unsrer Epoche hat die Kirche weder auf Marcion noch auf Valentin und Basilides reagiert. Das, was an dieser Stelle obliegt, ist, die Nachrichten der spätern Ketzerbestreiter über solche Häretiker zusammenzustellen, deren Stiftungen noch in das nachapostolische Zeitalter fallen, die zum Teil nachgewiesenermassen mit den Gemeinden dieses

Zeitraums zusammenstiessen, und die eventuell bei Beantwortung der Frage in Betracht kommen: wer sind die Ketzer, die in den zeitgenössischen, oben angeführten Quellen, (welche ja, Apok ausgenommen, keine Namen geben) bekämpft werden? Es handelt sich dabei um Simon Magus und seinen Schüler Menander, dann um Kerinth und Satornilos. Die Quellenschriftsteller, an die heranzugehen ist, sind Justin, Irenäus, Tertullian und Hippolyt. Weil diese Ketzerbestreiter zusammenhängende Darstellungen geben, gestatten ihre Angaben einen besseren Einblick in den Gedankenbau der gnostischen Systeme, als ihn die Schriften des NT und der apostolischen Väter gewähren, in denen immer nur gegen einzelne Stücke der Ketzerlehre polemisiert wird.

Der Magier Simon erscheint in der Ueberlieferung als ein Zeitgenosse der Apostel. Die Apostelgeschichte hat (8_{9-24}) die Kunde von dem Zusammentreffen dieses Mannes mit Männern des Urkreises, mit Philippus, Petrus und Johannes erhalten: von Philippus liess sich Simon taufen, von Petrus und Johannes wollte er den Geistesbesitz erkaufen. Wichtiger als die Erzählung dieses Zusammenstosses sind die Angaben, die Act über die Stellung des Simon in Samarien machen: Es befand sich aber zuvor schon ein Mann mit Namen Simon in der Stadt, welcher zauberte und das Volk von Samaria verführte, indem er angab, er sei ein „Grosser" (λέγων εἶναι ἑαυτὸν μέγαν). Dem hing alles an, klein und gross, und sie sagten: der ist die Kraft Gottes, die man die grosse heisst (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). Sie hingen aber an ihm, weil er sie lange Zeit mit seinen Zaubereien verführt hatte. — Simon erscheint in Act nicht so sehr als ein Religionsstifter, sondern als ein Goët, ein zaubergewandter Magier. Anders steht es mit seiner Beschreibung bei Justin, einem gebürtigen Samaritaner, der die Angabe der Act über die göttliche Verehrung des Simon und seinen grossen Anhang bei den Samaritanern bestätigt, aber darüber hinaus ihn als Religionsstifter und Irrlehrer zeichnet. Justin in der ersten Apologie und im Dialog und vor allem Irenäus, der das leider verlorene Syntagma Justins vor sich gehabt hat, entwerfen von der Lehre und den Erfolgen des Mannes dieses Bild: Simon stammte aus dem samaritanischen Dorfe Gitta (Justin I 26_2); zur Zeit des Claudius war er in Rom, wo er Senat und Volk durch seine magischen Künste in solche Verwunderung setzte, dass er als Gott angesehen und mit einer Bildsäule geehrt wurde, die die Aufschrift trug: Simoni Deo Sancto (Justin I 26_2, 56_2). Seine Haupterfolge hatte er indes bei seinem eigenen Volke, den Samaritanern. Ausdrücklich bezeugt Justin, fast alle Samaritaner, aber auch eine kleine

Zahl unter den andern Völkern bekannten und verehrten den Simon als ersten Gott (I 26 3: πρῶτον θεόν), als Gott über alle Herrschaften, Gewalten und Mächte (Dial 120: θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως). Seine Gefährtin Helena, die früher in einem Bordell zu Tyrus war und dann mit Simon umherzog, bezeichneten sie als die erste von ihm ausgehende Ennoia (I 26 3 τὴν ὑπ' αὐτοῦ Ἔννοιαν πρώτην γενομένην). Ausführlicher stellt Irenäus (I 23 1—4) Simons System dar. Danach hat der Samaritaner behauptet, er sei unter den Juden als Sohn erschienen (nämlich in Jesus), in Samarien als der Vater (nämlich in Simon) herabgestiegen, zu den übrigen Völkern als der heilige Geist gekommen. Er sei die allerhöchste Kraft (sublimissimam virtutem), der Vater, der über allem sei (eum qui sit super omnia pater), und er lasse sich von den Menschen nennen mit allen Namen, mit dem sie ihn nännten (23 1). Helena sei die aus ihm hervorgegangene Ennoia, das erste Produkt seines Denkens, die Mutter des Alls, die seine Absichten kennend, hinabgestiegen sei und die Engel und Mächte geschaffen habe. Diese aber, die Weltschöpfer, hielten die Ennoia fest und liessen sie nicht wieder emporsteigen, aus Neid, weil sie selber nicht als Geschöpfe von jemand anderm erscheinen wollten. Ihn selbst, den Vater, kannten sie überhaupt nicht. Die Ennoia, die festgehaltene, musste jegliche Schmach von den Weltschöpfern leiden, wurde in einen Körper eingesperrt, und wanderte durch die Jahrhunderte von einem Weibesleib in den andern, wie aus einem Gefäss ins andre. Sie war dieselbe Helena, die nach Troja entführt wurde, und dieselbe Helena, die Simon aus dem Bordell in Tyrus nahm (23 2). Um sie, das verlorene Schaf, wiederzubringen, stieg der Vater in Simon herab, den Menschen das Heil bringend dadurch, dass sie ihn erkennen lernten. Denn die Weltschöpfer verwalteten die Welt schlecht. Den Mächten, Herrschern und Engeln erschien der Herabsteigende wie einer von ihnen, den Menschen als ein Mensch. Die Propheten haben nicht von ihm, dem höchsten Gotte, aus geredet, sondern sie waren von den Weltschöpfern inspiriert. Deswegen brauchen sich auch die an Simon und Helena Gläubigen nicht um die Propheten zu kümmern, sie können tun, was sie wollen, weil sie frei sind, und weil die Menschen nicht aus ihren guten Werken gerettet werden, sondern aus des Gottes Gnade. Es gibt überhaupt von Natur aus gar keine guten Werke, sondern nur ex accidenti (θέσει), je nachdem es die weltschaffenden Engel festgesetzt haben. Die ganze Welt samt den Engeln und ihren Gesetzen soll zu Grunde gehen, und die Anhänger Simons sollen aus der Knechtschaft der Engel befreit werden (23 3). Am Schlusse seines Berichtes sagt Irenäus, dass die Priester der Simonianer unsauber lebten, dass ferner bei dieser Sekte

Magie, Exorcismus, Beschwörung und allerlei Zauberei im Schwange war. Die Simonianer verehrten auch Simon unter der Bildfigur des Jupiter, und Helena unter der der Minerva.

Ob die Lehre der Simonianer, die Justin und Irenäus kennen, wirklich auf den Magier Simon, der in der Zeit der Apostel gelebt haben muss, zurückgeht, ist, vielleicht mit Unrecht, bezweifelt worden. Von diesem Zweifel wird aber die Tatsache nicht berührt, dass wirklich in Samarien und auch noch darüber hinaus eine Religionsgenossenschaft bestand, die sich auf einen Stifter Simon zurückführte, sich nach ihm nannte, und die oben dargestellte Lehre besass, welche, wie der erste Blick zeigt, nur ganz verschwindende christliche Elemente aufwies [1]. Das Justinzeugnis erhärtet ferner, dass diese Religionsgenossenschaft sicher schon vor dem Ausgange des 1. Jahrhunderts — das ist das Mindeste, was unbedenklich gesagt werden kann — vorhanden war.

In enger Verknüpfung mit Simon wird von Justin und Irenäus sein Schüler und Nachfolger Menander genannt. Auch er war ein Samaritaner, gebürtig aus dem Dorfe Kapparetäa. Er verlegte aber die Stätte seiner Wirksamkeit von dem abseits liegenden Samarien in die Weltstadt Antiochien, wo er durch seine magischen Künste „viele" verführte. Noch zur Zeit Justins waren Menandristen zu finden. (Justin I 26 4, vgl. auch I 56 1). Die Lehre Menanders ist im wesentlichen wieder dem Referate des Irenäus zu entnehmen, das er im unmittelbaren Anschluss an die Darstellung der Lehre Simons gibt (I 23 5). Danach zeigt sich, dass Menander in wichtigen Stücken von Simon abwich. Er lehrte nach Irenäus, dass die höchste Kraft den Menschen unbekannt sei, dass er selber aber derjenige sei, den die Unsichtbaren geschickt hätten als Retter zum Heil der Menschen (Menander hat sich also nicht wie Simon als inkarnierte Gottheit bezeichnet). Die Welt ist von Engeln geschaffen, von denen er, wie Simon, annahm, dass sie Kinder der Ennoia seien. Durch die von Menander gelehrte Magie wird die Erkenntnis gebracht, wodurch die weltschaffenden Engel besiegt werden. Der Auferstehung werden seine Jünger durch die Taufe auf ihn teilhaftig: sie sterben dann nicht, sondern bleiben ewig jung und unsterblich. Dass Menander seinen Jüngern die Hoffnung, sie würden nicht sterben, einzuflössen verstand, sagt auch Justin (I 26 4) und Tertullian (De anim 50). Wertvoll ist ferner die ausdrückliche Angabe Tertullians, dass Menander gelehrt habe, der Menschenleib sei eine Schöpfung der Engel (De resurrect carn 5).

[1] Vgl. die folgende Seite.

Wie die Darstellung der Lehre Simons und Menanders gezeigt hat, ist die Berührung dieser Religionsformen mit dem Christentum ausserordentlich gering. Der Simonismus benützt, thetisch oder antithetisch, christliche Motive nur an ganz wenigen Stellen: 1. Simon soll gesagt haben, der höchste Gott sei unter den Juden als Sohn erschienen; 2. er hat Kritik an den Verkündigungen der Propheten geübt; 3. das Problem von Gnade und Werken kommt bei ihm vor und wird schroff antinomistisch gelöst. Man kann bei diesem Sachverhalt, bei der vollständigen Ausschaltung der Person Christi aus den religiösen Vorstellungen der Sekte, unmöglich den Simonismus als eine christliche Häresie bezeichnen. Aber die Gestalt Simons und seine Lehre sich zu vergegenwärtigen, ist trotzdem für die Erkenntnis der spezifisch christlichen Irrlehre wichtig: Motive, Aufbau, Weltbild, Stimmung kehren bei der christlichen Häresie wieder, und die altkirchliche Ketzerpolemik hatte daher nicht Unrecht, wenn sie in steter Wiederholung den Magier Simon als den Erzhäretiker und den Vater aller Ketzerei ansah. Es scheint in der Tat, dass durch Vermittlung von Menander simonisches Gut in die christliche Häresie eindrang.

Ein anderer häretischer Lehrer, der sicher dem nachapostolischen Zeitalter angehört, und der im Unterschied von Simon und Menander viel entschiedener christliche Motive verwendet, ist Kerinth. Von seiner Biographie ist sehr wenig bekannt, aber eine alte gute Tradition legt Zeugnis davon ab, dass Kerinth in Asien im nachapostolischen Zeitalter mit den christlichen Kreisen zusammenstiess. Irenäus erzählt (III 3 4): Es gibt Leute, die von Polykarp gehört haben, dass Johannes, der Jünger des Herrn, als er in Ephesus baden ging und Kerinth darin (im Bade) sah, aus dem Bade heraussprang, ohne sich gebadet zu haben, und ausrief: Lasst uns fliehen, damit nicht das Bad zusammenstürze, da Kerinth, der Feind der Wahrheit, darin ist. — Kleinasiatische Tradition, die durch Vermittlung von Polykarp, dem smyrnäischen Bischof, und andren an Irenäus herangekommen ist, weiss demnach von dem Zusammentreffen des Kerinth mit dem grossen „Johannes“ in Ephesus zu erzählen. Johannes kennt den Kerinth persönlich und ist von heftigem Grimm gegen den Feind der Wahrheit erfüllt, der demnach den asiatischen Gemeinden gefährlich geworden sein muss. Irenäus, der die wertvolle Anekdote berichtet, hat auch als erster zuverlässige Aufschlüsse über die Lehre Kerinths aufbewahrt. I 26 1 berichtet er: Ein gewisser Kerinthos in Asien lehrte, dass die Welt nicht vom obersten Gott geschaffen sei, sondern von einer untergeordneten Kraft, die weit abstehe vom höchsten, über dem All stehenden Gott und diesen überhaupt nicht kenne. Jesus sei nicht von der

Jungfrau geboren, sondern er sei der Sohn von Joseph und Maria gewesen, ein Mensch wie alle andern Menschen, nur dass er durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit sich vor allen hervortat. Bei der Taufe sei vom höchsten Gott her der Christus in Gestalt einer Taube auf Jesus herabgekommen, und von da ab habe er begonnen, den unbekannten Vater zu verkünden und Wunder zu tun. Am Ende sei der Christus wieder von Jesus gewichen, Jesus habe gelitten und sei auferstanden, der Christus als rein geistiges Wesen konnte nicht leiden. Polemik gegen die Christologie Kerinths, der den Herrn zerteilt, der einen Jesus und einen Christus unterscheidet, findet sich, freilich ohne Namensnennung, an andern Stellen bei Irenäus: III 9 3; 11 7; 16 5 f. Brauchbare Nachrichten über denselben Häretiker hat noch Hippolyt in Pseudotertullian (Adversus omnes haereses liber) erhalten, der in der 10. Härese (c 3), Angaben des Irenäus teils bestätigend, teils ergänzend, erzählt, Kerinth habe Schöpfung der Welt durch Engel gelehrt. Christus (d. h. Jesus) sei ein blosser Mensch gewesen, aus Josephs Samen gezeugt. Das Gesetz sei von Engeln gegeben, und der Judengott sei nicht der Herr, sondern ein Engel. Vielleicht ist demselben Hippolyt auch zu glauben, wenn er (Philosophumena VII 33, X 21) berichtet, Kerinth habe sich seine Lehre aus Aegypten geholt, und er sei in Aegypten herangebildet.

Die Lehre Kerinths zeichnet sich durch eine eigentümliche Christologie aus. Kerinth unterscheidet den Menschen Jesus von dem ihm innewohnenden Christus und nimmt eine zeitweilige Vereinigung der beiden an, die von der Taufe bis zum Leiden währte. Dieselbe Christologie aber kennen wir bereits: es ist die Christologie der Irrlehrer, die in den Johannesbriefen bekämpft werden. Wenn neben diese Beobachtung noch das bereits oben erwähnte persönliche Zusammentreffen von Johannes und Kerinth gesetzt wird, die beide gleichzeitig in Asien gewirkt haben, dann ergibt sich zwanglos die Gleichung: die in den Johannesbriefen bekämpfte Lehre ist die Lehre Kerinths[1]. Zwischen den oben geschilderten Lehren der Häretiker von I und II Joh und

[1] Diese Kombination scheint schon Irenäus vorauszusetzen. An der bereits erwähnten Stelle III 16 5, wo er evident gegen kerinthische Christologie polemisiert, sagt er: Non ergo alterum filium hominis novit evangelium nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est; sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu, sed hunc, qui natus est, Jesum Christum novit Dei filium, et eundem hunc passum resurrexisse, quemadmodum Johannes, Domini discipulus, confirmat dicens: (folgt Joh 20 31); providens has blasphemas regulas, quae dividunt Dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia dicentes eum factum. Propter quod et in epistola sua sic testificatus est nobis (folgt Zitat, Sätze aus I Joh 2 18—22).

zwischen den Lehren der Kerinthianer klafft nirgends ein Widerspruch, der die Identifikation verbieten würde.

Derjenige Gnostiker, mit dessen Betrachtung die Ketzerreihe des nachapostolischen Zeitalters abgebrochen werden soll, ist Satornilos (Saturninus). Satornil war Antiochener und trat auch in seiner Heimatstadt auf (Iren I 24 1). Als Zeit seines Auftretens muss die Regierung Hadrians angesetzt werden. Für die Lehre Satornils ist wiederum Irenäus die Hauptquelle, der I 24 1. 2 über sie referiert. Danach lehrte Satornil wie Menander, dass über dem All als höchster der allen unbekannte Vater steht. Dieser hat Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte werden lassen. Von diesen Geistermächten haben sieben die Welt und was in ihr ist geschaffen. Auch der Mensch ist ein Gebilde der sieben Engel. Diese sahen nämlich einst (als die übrige Körperwelt schon erschaffen war) von oben, von der obersten Macht her, ein lichtes Bild erscheinen. Sie wollten es festhalten, konnten dies aber nicht, weil das Bild augenblicklich wieder nach oben enteilte. Da munterten sie einander auf also: Lasst uns einen Menschen schaffen nach dem Bild und dem Gleichnis. Das taten sie, aber das Gebilde konnte sich wegen der Schwäche der Engel nicht aufrichten, sondern krümmte sich und zuckte auf der Erde wie ein Wurm. Da erbarmte sich seiner die oberste Macht, weil es nach seinem Gleichnis geschaffen war, und sandte den Lebensfunken, der den Menschen aufrichtete, mit Gliedern versah und leben machte. Dieser Lebensfunke des Menschen eilt nach dem Tode in die ihm stammverwandte obere Sphäre hinauf, während das Uebrige, aus dem der Mensch besteht, sich wieder in seine Bestandteile auflöst (24 1). Vom Erlöser lehrte Satornil, dass er ungeboren, unkörperlich und ohne Gestalt gewesen sei, nur äusserlich als Mensch erschienen sei (also schroffer Doketismus). Den Judengott bezeichnete er als einen der (sieben) Engel. Weil die Engel, die „Fürsten" insgesamt, den höchsten Gott, den Vater, ausser Kraft setzen wollten, erschien Christus, um (der ganzen heillosen Engelherrschaft ein Ende zu machen) den Judengott zu vernichten und die an ihn selber Glaubenden zu retten. Die Gläubigen sind aber jene, die den Funken des Lebens von oben her haben. Denn Satornil hat (nach Irenäus als erster) behauptet, dass zwei verschiedene Arten von Menschen durch die Engel geschaffen wurden, eine böse und eine gute. Und weil die Dämonen den schlimmsten Menschen beistanden, kam der Retter zur Vernichtung der bösen Menschen und der Dämonen, zum Heil der Guten. Heiraten und Kinderzeugen stammte nach Ansicht der Anhänger Satornils vom Satan her. Viele auch unter denen, die von ihm ausgegangen waren, enthielten sich der Fleischesnahrung, und ver-

führten durch den dadurch entstehenden Schein von Enthaltsamkeit viele. Von den Weissagungen der Propheten sind einige durch die weltschaffenden Engel eingegeben, andre aber vom Satan, einem Engel, der nach Satornil ein Feind der kosmischen Mächte, vor allem aber des Judengottes ist (24 2).

Die Reihe der häretischen Erscheinungen im nachapostolischen Zeitalter, die die Quellen erkennen lassen, ist zu Ende. Es war versteckte, gelegentliche und offene, nachdrückliche Polemik, Bekämpfung mit Namensnennung der Ketzer und solche, die die Namen der Verhassten verschwieg, Fehde unter eigenem und unter erborgtem grösseren Namen. Und all die Polemik der Kirchenmänner gibt eine Anschauung einerseits von dem starken Wachstum des Christentums, an das sich in so rascher Folge eine solche Fülle von verschiedenartiger Irrlehre suchend und werbend andrängte, gibt andrerseits aber auch ein Bild von dem religiösen Gähren, das in den Ostprovinzen des Reiches, in den Ländern eines jahrhundertelangen Synkretismus herrschte. Es war ein Suchen und Ringen unter die Völker gekommen, in denen die alten Volksreligionen gebrochen und nur noch auf dem Grunde der Nation lebendig waren. Aus dieser grossen religiösen Bewegung entstanden die Einzelerscheinungen, die vorhin uns am Auge vorüberzogen. Weil aber die geistige Atmosphäre, in der die Völker der synkretistischen Welt atmeten, gleichartig war, darum zeigt die Fülle der vorgeführten Erscheinungen, trotz der Verschiedenheiten im einzelnen, im grossen die gleichen Züge. Dies gemeinsame Gepräge rechtfertigt es, all die verschiedenartigen Einzelformen unter einem einheitlichen Gesichtspunkte und einem einheitlichen Namen zusammenzufassen. Als dieser Name ist die freilich nicht allzu charakteristische, aber sehr alte, sicher mindestens ins zweite Jahrhundert zurückgehende Bezeichnung „Gnosis“ in Gebrauch. Es soll nun im Folgenden, zum Schlusse dieses Abschnitts, der Versuch gemacht werden, den einheitlichen Charakter der gesamten Erscheinung zur Darstellung zu bringen. Den Einblick in die Stimmung und das System der Gnosis gewähren die ketzerbestreitenden Väter zur Genüge, so vieles auch in den Einzelheiten ihrer Angaben kontrovers ist. Aber auch die viel weniger systematisch angelegten Bestreitungen der neutestamentlichen Schriftsteller und der apostolischen Väter lassen noch zur Genüge den breiten gemeinsamen Unterbau der Gesamterscheinung erkennen.

Das Gemeinsame der Gnosis ist vor allem ein ganz bestimmtes Weltbild. Die Gnosis versucht, das Rätsel der Welt durch dualistische Konstruktion zu lösen. Die gesamte Welt des Bestehenden zerfällt in

zwei Sphären: die Sphäre der Gottheit (des Geistes) und die Sphäre der Materie. Zwischen diesen beiden Gebieten besteht ein wesenhafter Gegensatz. Die reine, über Alles erhabene Gottheit hat schlechthin nichts mit der Materie zu tun. Dieser wird die Skala aller geringschätzigen Prädikate beigelegt, von jener werden alle erhabenen Eigenschaften ausgesagt. Hier herrscht Vergänglichkeit, Finsternis, Schmerz, befleckender Schmutz, Lüge, Hässlichkeit, dort Ewigkeit, Licht, Seligkeit, Reinheit, Wahrheit, Schönheit. Die beiden Sphären stehen einander, aber nicht nach allen Gnostikern, von Uranfang her gegenüber.

In die ursprünglich chaotische Masse der Materie ist Ordnung und Gestaltung hineingekommen, nicht durch den in der Transzendenz ruhenden höchsten Gott, sondern durch untere, niedere Mittelwesen, Untergötter, die (oder auch den) Demiurgen. Depotenzierte Götter, Engel, die zum Teil gar keine Kenntnis des höchsten Gottes und der um ihn thronenden höchsten Aeonen haben, sind die Schöpfer der Welt, eines im Ganzen höchst kümmerlichen Gebildes, um das als solches der höchste Gott sich gar nicht kümmert.

Der Mensch, ein Teil der geschaffenen Welt, ist ein Zwittergeschöpf. Er besteht aus Materie und Geist, jener von der untern, dieser von der obern Sphäre herstammend. Das Fleisch des Menschen mit seinen Trieben und Bedürfnissen gehört der Materie an, sein Geist aber stammt von der göttlichen Sphäre her, sei es dass die Demiurgen ihn damit ausstatten konnten, sei es dass die Seele des Menschen, der Funke seines Lebens, von der obersten göttlichen Sphäre herstammte, von wo er mit oder ohne Willen der obersten Gottheit herabkam. Eingeschlossen in das Gefängnis des Leibes, sehnt sich der Geist in seine wahre Heimat, in das lichte Reich der Transzendenz, zum Dasein des höchsten Wesens, hinauf, er will zurückwandern in sein wahres Vaterland, das befleckende Gewand des Leibes abwerfen. Aber er kann es nicht aus eigener Kraft. Die Gewalt der Materie, die ihn bindet, ist zu stark für ihn. Die Verwirrung, die durch die beiden einander entgegenstrebenden Kräfte der Materie und des Geistes, entsteht, wird immer grösser. Die weltherrschenden Aeonen sind zu machtlos und unwissend, um helfend eingreifen zu können. Auch sie geraten in Verwirrung, namentlich da ihnen die dunklen Mächte des Chaos, der Satan und die Dämonen, feindselig entgegentreten. So ist ratlose ungeheure Zerrüttung der Zustand der gegenwärtigen Welt, und qualvoll und machtlos windet sich in ihr der im menschlichen Leibe eingeschlossene göttliche Geist.

Da neigt sich aber von oben her helfend und gnadenreich die

höchste Gottheit dem Spross ihres Wesens, der Menschenseele, zu. Einer der höchsten Aeonen, ein Wesen der obersten göttlichen Sphäre, steigt herab, der gequälten, sich sehnenden Seele ihre Erlösung, die Trennung von der Materie, zu bringen, ihr die Kraft zu verleihen, in das Lichtreich der Gottheit aufzusteigen. Dieser herabsteigende Aeon, in dem die christliche Gnosis ohne Ausnahme den Christus der Gemeinden erkannt hat, muss, um zu den Menschen sprechen zu können, sie belehren und erleuchten zu können, den Menschen sichtbar werden. Er kann nun aber — das hindert der schroffe Dualismus — keinesfalls selber Fleisch annehmen, sich in der Materie verunreinigen, sondern er nimmt entweder nur einen Scheinleib an, der nicht wirklich geboren werden und wachsen, essen und trinken, leiden und sterben kann, oder aber er wohnt, ohne selber eine sichtbare Gestalt anzunehmen, durch eine gewisse Zeit hindurch im Leibe eines auserwählten, reinen Menschen, Jesus, durch den er der Welt seine Offenbarungen mitteilt.

Die Offenbarung des Christus bringt dem gefangenen Menschengeiste die Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis) und Weihen. Auf intellektuellem und physisch-magischem Wege vollzieht sich die Befreiung des Geistes. Der Soter verschafft durch seine Belehrung der Seele die Erkenntnis des bis dahin unbekannten höchsten Gottes und seines Willens, er offenbart den Menschen aber auch gewisse dingliche Weihen, Sakramente, die angewendet, der Seele geheimnisvolle Kräfte zuführen, sie zeichnen und ihr die Fähigkeit verleihen, in die obere Welt, ihre wahre und ersehnte Heimat zurückzukehren. So kann sich die Seele des Gnostikers am Tage, wo ihr Leib stirbt, aus dem Körper und der Materie überhaupt lösen, kann sich durch die Gebiete der weltbeherrschenden Archonten und Dämonen, deren Sitz im Luftreich und in den untern Himmeln ist, hindurchreissen und zu dem ihr wesensgleichen obersten Gotte, dem Ziel ihrer Sehnsucht, zurückkehren.

Die Sicherheit und die Wahrheit der göttlichen Offenbarung wird verbürgt durch den von Christus gebrachten Geist, das göttliche Pneuma, in dessen Besitz zu sein, alle gnostischen Sekten sich rühmten. Das Pneuma bewirkt die richtige Auslegung und Verwendung der durch Christus erfolgten Offenbarung, im Genuss des Pneuma wird der menschliche Geist seines göttlichen Ursprungs sicher, vermag er schon hier auf Erden in berauschendem Freiheitsgefühl die Materie sich unter die Füsse zu treten.

Erlöst wird am Menschen nur die Seele, nicht der Leib. Der Leib kehrt zu der Materie zurück, von der er geworden ist. Damit fällt die ganze urchristliche Eschatologie hin. Die „Auferstehung“ des Men-

schen wird von der Gnosis geistig gedeutet und wird so zu einem Ereignis, das innerhalb der Grenzen des menschlichen Daseins erlebt wird. Aber nicht nur die leibliche Auferstehung, die in den Gemeinden geglaubt wurde, war für die Gnostiker unannehmbar, sondern auch die Vorstellungen von der Wiederkunft des Christus, von einem allgemeinen Gerichte, sei es auch nur über die leiblosen Seelen, hatten für ihre Zukunftshoffnung keinen Sinn mehr. Mit dem Aufschwung der Seele, der Loslösung von der Materie, war alles getan. Die Seele, die einmal im Bereiche des göttlichen Lichts geborgen war, war endgiltig in Ruhe gesetzt und hatte nichts mehr zu fürchten und nichts mehr zu hoffen. Die Verwerfung der gemeinchristlichen Eschatologie war charakteristisches Kennzeichen der gnostischen Kreise.

Die praktische Haltung der Gnostiker wird durch den Dualismus ihrer Weltanschauung bestimmt. Sie ist aber bei den verschiedenen Sekten trotz der gleichen Prämisse keineswegs einheitlich. Die Prämisse ist: das Fleisch und seine Bedürfnisse und Triebe gehören der untern Welt an, das Fleisch ist das Gefängnis des Geistes, der sich dereinst aus ihm emporschwingen wird. Von dieser Voraussetzung aus kann nun gesagt werden: man muss das Fleisch zähmen, eindämmen und brechen, seine Bedürfnisse einschränken, seine Triebe unterdrükken. Geschlechtliche Askese und Nahrungsaskese sind von diesem Gedankengange aus das entsprechende praktische Verhalten. Die Freiheit des Vollkommenen betätigt sich in der Abtötung des Fleisches. Die meisten gnostischen Sekten nahmen dem Fleische gegenüber diese Haltung ein. Sie verlangten von allen Mitgliedern der Gemeinschaft oder doch mindestens von den Starken Enthaltsamkeit und Selbstzügelung. Ebendeswegen war auch die Konkurrenz der Gnostiker, ihre Propaganda innerhalb und ausserhalb der Gemeinde dem Gemeindechristentum so gefährlich. — Aber freilich, von derselben Prämisse aus konnte auch die entgegengesetzte Folgerung gezogen werden. Weil das Fleisch zur verächtlichen Materie gehört, weil es mit dem Geiste wesenhaft nichts zu tun hat, weil Fleisch und Geist zwei ganz verschiedenen Sphären angehören, deswegen ist es für den Geist gleichgiltig, was das Fleisch treibt. Das Fleisch kann mit seinen Lüsten und Begierden den Geist nicht mehr beflecken als er ohnehin schon, eben durch seine Verbindung mit dem Fleische, befleckt ist. Darum ist es vollständig erlaubt, ja als Betätigung vollkommenen Freiheitsgefühles, als Zeichen der Missachtung des Fleisches geboten, dem Fleische die Zügel schiessen zu lassen. Wie Gold, in den Schmutz geworfen, seine Schönheit nicht verliert, sondern die eigne Natur bewahrt, so kann auch der Pneumatiker, wennschon er noch so viele fleischliche Hand-

lungen begeht, seine pneumatische Art nicht verlieren (vgl. Iren I 6 2). Demgemäss findet sich bei einigen gnostischen Sekten vollkommene Gleichgiltigkeit gegen jede Befleckung des Fleisches, überhaupt gegen jede verunreinigende Berührung mit der Welt, so bei den Nikolaiten der Apokalypse und den Ketzern von Jud.

Weil, wie schon oben angedeutet, die Erlösung der Menschenseele nicht bloss ein intellektueller, sondern auch ein physisch-magischer Vorgang ist, steht diese Erlösung nicht im Belieben des einzelnen Menschen. Die meisten, wenn nicht alle, Gnostiker lehrten eine physische Prädestination der Menschenseelen. Nur diejenigen Seelen können erlöst werden, die das göttliche Lebenselement, den gottverwandten Lichtstoff der Seele, von Haus aus in genügender Reinheit und Stärke besitzen. Nur diese sind wert und fähig, durch Pneuma, Gnosis und Weihen die zum Seelenaufschwunge nötige Ausrüstung zu erlangen. Bei den andern, den gewöhnlichen Menschen, bei denen der Seelenstoff entweder gar nicht oder in zu geringem Ausmasse vorhanden ist, kann auf keinerlei Weise die Seele so gestärkt werden, dass sie den Weg nach obenhin antreten könnte. Die Seelen dieser Menschen fallen samt ihren Leibern der Vergänglichkeit anheim. So ergibt sich also für die gnostische Theologie eine Zweiteilung der Menschen in Sarkiker und Pneumatiker (oder wie die Termini sonst gewesen sein mögen). Diese ursprüngliche Zweiteilung konnte in die Dreiteilung übergehen, wenn zwischen die Fleischlichen und die Geistigen noch eine Mittelklasse eingeschoben wurde, die der Psychiker, deren geistlicher Zustand zwar lange nicht den der Pneumatiker erreichte, aber doch genügend war, die Seelen der Betreffenden über die Scharen der Sarkiker herauszuheben und ihnen einen gewissen angemessenen Anteil am jenseitigen Zustande, eine Seligkeit untergeordneter Art zu sichern. Zu dieser Klasse rechneten die Gnostiker, soweit sie Dreiteilung hatten, die Christen der Gemeinden.

Die Stellung der Gnostiker zum Judentum und seiner Religion war keine einheitliche. Stellung zum Judentum haben alle diese Religionsstifter genommen. Im ganzen überwog die schroffe, wegwerfende Kritik. Der Gott der Juden ist ein untergeordneter Gott, er hat — allein oder mit andern — die Welt geschaffen und das Gesetz gegeben, das mit dem Willen des höchsten Gottes nichts zu tun hat. In den Anfangsstadien der grossen und langanhaltenden gnostischen Bewegung waren freilich die direkt jüdischen Einflüsse bedeutend stärker und die Stellung zahlreicher Gnostiker zum Judentum war eine viel positivere. Die merkwürdige häretische Richtung, die Paulus in Kolossä zu bekämpfen hat (Kol 2 8 ff.), verbindet bereits jüdisches Wesen mit Engel-

dienst, Askese, Pochen auf Visionen, „Philosophie und leerem Trug nach der Ueberlieferung der Menschen", und in Rom war eine Partei in der Gemeinde, — die „Schwachen" nennt sie Paulus — die vom Judentume ausgehend, den Fleisch- und Weingenuss verwarf und einen Unterschied in den Tagen machte (Rm 14 f.). Im nachapostolischen Zeitalter hat die Polemik der Pastoralbriefe und des Ignatius gezeigt, dass Irrlehrer mit judaisierenden Tendenzen in Kleinasien an die Gemeinden herantraten, Leute, die selber aus der Beschneidung kamen, mindestens zu gewissen Teilen des Gesetzes eine positive Stellung einnahmen und ihre Askese auf das Gesetz stützten, dem sie also die Geltung und den göttlichen Ursprung keineswegs absprachen.

In ihrer religiösen Weltanschauung und ihrer religiösen Stimmung ist die Gnosis trotz der vielen Einzelerscheinungen, in die sie zerfällt, eine einheitliche Erscheinung. Sie hat auch einen einheitlichen Ursprung. Die Frage nach der Herkunft der Gnosis kann mit Sicherheit dahin beantwortet werden, dass in ihr der Versuch zu erkennen ist, den die lebendige zeitgenössische Religiosität machte, um die neue Erscheinung des Christentums in den allgemeinen Prozess der Religionsmischung, des Weltsynkretismus, hineinzuziehen. Seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden standen die Völker des engeren Orients im religiösen Austausch miteinander, und seit dem grossen Vorstoss des Griechentums im 4. vorchristlichen Jahrhundert trat der Hellenismus als neuer bestimmender Faktor in die Welt des Ostens ein. Der Austausch von Religion und Religionsphilosophie erreichte in der römischen Zeit, in den Tagen des letzten Mittelmeerweltreiches, seinen Höhepunkt. Eine neue Frömmigkeit und ein neues religöses Weltbild, deren charakteristische Züge die oben gegebene Skizze der gemeinsamen Züge des Gnostizismus wiederspiegelt, setzten sich durch: „Seele, Gott, Erkenntnis, Entsühnung, Askese, Erlösung, ewiges Leben, demgemäss Individualismus und Menschentum an Stelle des Nationalismus — das sind die erhabenen Gedanken, die als der Niederschlag tiefer innerer und äusserer Bewegungen, als das Produkt der Arbeit grosser Geister und als die Sublimierung aller Kulte in der Kaiserzeit lebendig und eine Macht waren. Wo es wirkliche Religion gab, da atmete sie in diesem Kreise von Erfahrung und Gedanken". Die Mythen und Symbole und Sakramente, die gebraucht wurden, konnten dabei von der mannigfachsten Verschiedenheit sein, Motive aller möglichen Völker und von sehr abgestuftem Werte enthalten, die gesamte religiöse Stimmung blieb doch im wesentlichen immer dieselbe. Diese Religiosität des Synkretismus, der Völkermischung machte sich in der Gnosis an das Christentum heran. Die Völkerwelt wollte auch diese neue Religion

mit in den Prozess der Ausgleichung und Amalgamierung hineinziehen. Die Tatsache setzt voraus, dass das Christentum bereits eine gewisse Bedeutung erreicht haben, dass es, im Osten wenigstens, die Augen der Welt auf sich gezogen haben musste. Dies war im allgemeinen nicht vor der Jahrhundertwende der Fall. Wenn es sich aber zeigt, dass die gnostische Gefährdung der Gemeinden bedeutend früher, schon in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts, einsetzte, dann gilt es, sich nach einer Brücke umzusehen, auf der schon in so früher Zeit der Synkretismus ans Christentum herankommen konnte. Diese Brücke war in gewissen Schichten des Judentums, vor allem des Diasporajudentums gegeben, das keineswegs eine starre, den fremden Elementen gegenüber sich abschliessende Grösse war. Das Judentum ist in den ersten Zeiten der gnostischen Häresie das überleitende Element zwischen Christentum und Synkretismus gewesen. Dafür sprechen mehrere Beobachtungen: Einmal zeigt mühsam vordringende Arbeit auf religionsgeschichtlichem Gebiete noch genug Anzeichen, die davon Zeugnis ablegen, dass das Judentum selber in den synkretistischen Prozess hineingezogen worden ist, dass an seiner Peripherie Ketzergemeinschaften entstanden, die Israels Religion mit den Kulten und der Weisheit der Völker zusammenbrachten. Mit Fluch und Bann hat sich das Judentum der Synagoge gegen diese Mischgebilde wehren müssen. Weiter ist zu beachten, dass, wie schon erwähnt, die gesamte Gnosis das Judentum positiv oder negativ berücksichtigt und sich mit ihm auseinandergesetzt hat. Sehr wichtig ist auch die Beobachtung, dass die ältere christliche Gnosis (Kol, Past, Ign) „judaistisch" ist. Der Erzketzer endlich, auf den die kirchliche Polemik bereits im 2. Jahrhundert den Ursprung der vielgeteilten gnostischen Erscheinung zurückgeführt hat, der Magier Simon, stammte aus Samarien, einem Lande, dem jüdische Rasse und jüdische Religion den Stempel aufdrückten. So war also für das ältere Stadium der Gnosis ein durch synkretistische Einflüsse aufgeschlossenes Judentum dasjenige Element, das die Heranleitung der herrschenden Frömmigkeit des Ostens an die Gemeinden besorgte. Die spätere Gnosis hat dieses verknüpfende Element nicht mehr nötig gehabt, sie ist direkt an die Gemeinden herangetreten, die seit der dritten Generation des Christentums stark genug waren, um selbständige Bedeutung innerhalb des sich schiebenden Gewirres von Kulten zu besitzen. Diese spätere Gnosis legt aber immerhin noch Zeugnis für frühere Zusammenhänge ab, wenn sie sich genötigt sieht, Stellung zum Judentum, freilich in herber und abweisender Kritik an Israel, seinem Gotte, seinem Gesetze, zu nehmen.

Die Gefahr, die der Gnostizismus für die Gemeinden bedeutete,

war eine grosse. Nicht umsonst spricht eine flammende Leidenschaftlichkeit aus der Polemik der Kirchenmänner gegen die Häretiker: Der Johannes der Briefe und Ignatius haben gesehen, um was es sich handelte. Die Gefahr lag vor allem darin, dass die Gnosis der herrschenden Frömmigkeit der Zeit ungemein entgegenkam, und darum grade in den religiös regen Kreisen der Stadtbevölkerung des Ostens dem Christentum in der Propaganda sehr oft den Wind aus den Segeln nehmen konnte. Aber auch in den Gemeinden selber verstanden die gnostischen Konventikel sich zu behaupten. Das Christentum des Durchschnitts innerhalb der Gemeinden steckte selbst sehr in der herrschenden Frömmigkeit, so dass die Gnosis auf viele Gemeindechristen eine bestrickende Anziehung ausüben musste. Und dazu kam, dass an einer Reihe von wichtigen Einzelpunkten die Gnosis dem schlichten Manne nichts anderes zu verkünden schien, als was in den Gemeinden auch verkündet wurde. Die Gnosis lehrte einen Christus, der einen Scheinleib hat und nicht wirklich isst, trinkt, leidet und stirbt; in der Gemeinde sprach man von dem Christus, der mitten durch die Schar seiner Feinde hindurchging, ohne dass sie ihn greifen konnten [1], man erzählte von dem Christus, der bei der Annagelung an das Kreuz in Schweigen verharrte, wie wenn er keinen Schmerz empfände, der vor dem Tode laut aufschreiend sprach: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen (Ev Petr 16 u. 19). Die Gnosis sprach von den Archonten, den weltbeherrschenden Engeln, die das Gebiet unter dem Himmel des höchsten Gottes beherrschten; das Weltbild und die Frömmigkeit der Gemeinden bevölkerte den Raum zwischen Himmel und Erde mit den nämlichen Mächten und Herrschern. Wenn die Gnosis in konsequentem Dualismus Welt und höchsten Gott auseinanderriss, und den Kosmos nicht vom obersten Vater herrühren liess, so hielt freilich demgegenüber die Kirche an der Einheit des Schöpfer- und Erlösergottes fest, aber in der Stimmung der Frömmigkeit und in der Beurteilung des gegenwärtigen dem Satan verfallenen Weltlaufs herrschte der Dualismus in der Kirche nicht minder wie in der Gnosis. Der Geistesbesitz, mit dessen Merkmalen und Kräften die Gnostiker in den Gemeinden auftraten, war auch in der Kirche noch ein hoch bewundertes Gut, und grade dass er im nachapostolischen Zeitalter seltener geworden war, diente nur dazu, das Ansehen des Pneumatikers in den

[1] Joh 8 59 10 39. Natürlich hat das antignostische Joh-evangelium diese Aussage nicht im Entferntesten doketisch verstanden, Jesus kann nicht gegriffen und gesteinigt werden, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist (7 30, 8 20), aber wie leicht konnten Stellen wie die angegebenen doketisch interpretiert werden. Vgl. auch Lk 4 30.

Augen vieler schlichten Christen höher zu heben. Die meisten Gnostiker zogen aus dem Dualismus ihrer Weltanschauung die Forderung der Askese, mit dem „Ansehen der Gottseligkeit" (II Tim 3 5) wussten sie sich zu umgeben. Sie machten damit grossen Eindruck auf die Gemeinden, und es fiel in einer Zeit, wo der korrekte Glaube noch nicht formuliert war und die Bewährung im Wandel noch das Hauptmerkmal der Frömmigkeit war, schwer, ihnen wirkungsvoll zu begegnen. Wenn die Gnostiker Kritik am Gesetze übten, wenn sie die Freiheit des Christenmenschen betonten, der über die niedern Schranken von Gebot und Verbot herausgehoben sei, so konnten sie dabei Paulus als Eideshelfer anrufen. Wenn die gnostische Frömmigkeit in Sakramenten, Weihen und Mysterien lebte, so kam ihr auch hier eine sehr starke Strömung in den Gemeinden entgegen: sehr viele Glieder der Gemeinden haben, bereits in der zweiten und dritten Generation, an der Religion vor allem die starken, zuversichtlichen Weihen, die sichern Unterpfänder künftigen Heiles, geschätzt.

Mag am Schlusse noch ausdrücklich auf eine Tatsache hingewiesen werden, zu der die ganze im Voranstehenden gegebene Darstellung den Beweis geliefert hat: Die Gnosis ist nicht erst im 2. Jahrhundert, womöglich erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts eine grosse Gefahr für die Gemeinden geworden, sondern sie hat diese schon in viel früherer Zeit, in der zweiten Generation, an einzelnen Punkten bereits in der ersten, erreicht. Eine Erscheinung, gegen die schon Paulus und der grösste Teil der Quellen des nachapostolischen Zeitalters polemisieren, ist weit ins 1. Jahrhundert hinauf zu schieben.

7. Die Theologie.

Der allgemeine Aufriss der religiösen Vorstellungswelt zeigt auch noch im nachapostolischen Zeitalter auf heidenchristlichem Boden im wesentlichen den Rahmen der spätjüdischen theologischen Anschauungen. In grossen Zügen soll zunächst eine Darstellung dieser Vorstellungswelt gegeben werden. Dann kann daran die Beschreibung der theologischen Arbeit gefügt werden, zu der das nachapostolische Zeitalter durch die ihm entgegentretenden geistigen Erscheinungen geführt wurde.

Voran steht im Bewusstsein der Christen die Erkenntnis des einen wahren Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt: vor allen Dingen glaube, dass Gott Einer ist, der das All geschaffen und ausgestaltet hat und aus dem Nichtsein ins Dasein geführt hat das All, und alles umfasst, allein nur unfassbar ist, so beginnt die Reihe der Hermas-

gebote, und auch noch andre Stellen der erhaltenen Quellen zeigen, wie stark das Bewusstsein, den Einen zu kennen, in den Christen, auch in den schlichtesten, lebendig war, und wie hoch diese Erkenntnis von ihnen gewertet wurde. Die Götter der Heiden sind nichts, sie sind Steine, Holz, Gold, Silber, Erz, Eisen, kurz Menschenwerk, er allein ist der Höchste unter den Höchsten, der Heilige unter den Heiligen thronend (vgl. noch den Eingang von II Clem, das 3. von den Fragmenten des Kerygma Petri bei Clem Al, Strom VI 5, 39 f., den Eingang des Gebetes in I Clem 59 3 und v. a. m.).

Gott, der Allerhöchste, thront unter „Heiligen", er ist nämlich von den ungezählten Scharen seiner Engel umgeben. Jüdischer Volksglaube wurde hier in ungeänderter Form vom Christentum übernommen. Wie der himmlische Hofstaat nach der Vorstellung der schlichten christlichen Frömmigkeit aussieht, zeichnet Apok 4 f. Die Engel stehen aber nicht nur lobsingend um Gottes Thron, sondern sie haben auch bestimmte wichtige Dienstleistungen. Sie sind die Boten Gottes über die ganze Schöpfung hin. Der Lauf der Natur in seinem weitesten Umfang wird von Engeln geleitet. Insonderheit aber greifen die Engel ins Leben der Menschen ein. Alle Offenbarung wird durch Engel vermittelt[1]. Ueber die einzelnen Völker sind Engel gesetzt (I Clem 29 2); die einzelnen Gemeinden haben ihre besonderen Engel[2]; der einzelne Gläubige besitzt „seinen Engel" (Act 12 15, vgl. Mt 18 10); die Engel tragen die Gebete der Heiligen vor Gottes Thron (Apok 8 3 f.). Bei dieser ungemein starken Engelverehrung ist es nicht verwunderlich, wenn trinitarische Formeln und Zusammenstellungen vom Typus: Gott, Christus, Engel gemacht werden (Apok 1 4 f., I Tim 5 21, Lk 9 26), oder wenn der Glaube der Christen auseinandergefaltet wird als Glaube an den Vater, den Sohn, das Heer der Engel und den prophetischen Geist (Just Apol I 6). Das Ansehen der Engel in den untern Schichten der Gemeinden muss so gross gewesen sein, dass an einzelnen Stellen vor der Ueberspannung der Engelverehrung gewarnt werden muss (Hebr 1 4 ff., 2 5 ff.; Apok 19 10, 22 8).

Die Welt, ursprünglich von Gott geschaffen und in ihrer Ordnung und Schönheit auch jetzt noch Gottes Güte und Allmacht erkennen lassend (I Clem 20, Herm vis I 1 3), ist gegenwärtig unter der Herrschaft der bösen Dämonen, des Satans und seines wohlorganisierten Geisterreiches. Das ganze Leben der Heiden in allen seinen Aeusse-

[1] Vgl. viele Stellen von Act. Herm, aber auch die Evv-schlüsse. Joh 1 51 u. a. m.

[2] Wenn dies die richtige Deutung der angeloi in Apok 1—3 ist, vgl. oben S. 207 ff.

rungen, in Staat, Religion, Kunst und im täglichen Wandel des bürgerlichen und des Wirtschaftslebens steht unter dem Einfluss dieser höheren Mächte der Finsternis. Die Dämonen sind es, denen eigentlich der Kult der Heiden gilt [1]. An die Dämonen, besten Falls an die Engel und Erzengel geht auch der Kult der Juden. So leben die Menschen in trüben Freuden und dumpfen Schmerzen, in Unreinheit und Gottlosigkeit, dahin, bis sie zuletzt von den beiden grossen Dämonen, dem Tod und dem Hades, eingefordert werden, um in den Kammern der Unterwelt für den Tag des Gerichts aufbehalten zu werden. Auf die Frage, seit wann und weshalb die Herrschaft des Satans, der Dämonen und des Todes, errichtet wurde, gibt keine Stelle der nachapostolischen Literatur eine deutliche Antwort. Aber wenn man darüber reflektierte, griff man sicher auf die paulinische Lösung zurück, die auch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts wieder bezeugt ist: durch den Sündenfall ist das „alte Reich" (Ign Eph 19 3) errichtet worden, ist Sünde und Tod in die Welt gekommen.

Um in der bösen, dem Verderben zueilenden Welt eine, wenn auch kleine Zahl von Menschen zu retten, um Kenntnis des Einen Gottes und seines Willens zu bringen, um Zugang zu Auferstehung und ewigem Leben zu schaffen, hat Gott einen Retter geschickt oder aus der Zahl der Menschen berufen, seinen „Sohn" oder seinen „Knecht". Das Wesen, die Natur dieses παῖς θεοῦ wurde verschieden bestimmt. Das, was der Retter brachte, war eine Reihe von Gütern und Werten. Schon dies war kein Geringes, dass er in der den Dämonen verfallenen Welt sich als der Stärkere bewiesen hatte, dass er sie ausgetrieben und die Uebel, die sie brachten, gebrochen hatte. Er hat aber weiter in seiner Lehre die Kenntnis Gottes und seines Willens verbreitet, er hat ein Leben gelehrt und hat es zugleich vorgelebt, durch dessen Nachahmung der „Gläubige", derjenige, der seine Worte für wahr und zuverlässig hält, der Auferstehung und des Lebens teilhaftig wird. Er hat endlich auch Weihen gebracht, die Taufe, die vergangene Sünden tilgt, dem Täufling ein Siegel aufdrückt und ihn für die Auferstehung zeichnet, das Abendmahl, eine Speise zur Unsterblichkeit. Der Charakter und die Natur des von Gott gesandten Retters wird erwiesen durch die Wunder, die er vollbrachte, und die keineswegs bloss Heilungen sind, ferner durch die uralten Weissagungen der heiligen Bücher, die an ihm in Erfüllung gingen.

Die beiden grossen Autoritäten in der Gemeinde sind einmal die alten heiligen Schriften, das heisst vor allem die Schriften des AT. im

[1] Vgl. die bereits oben S. 114 ff. gegebene ausführlichere Darstellung dieser altchristlichen Weltbeurteilung.

Wortlaut und im Umfang des alexandrinischen Kanons, aber auch eine Anzahl von jüdischen Apokalypsen, zeitgenössischen Produkten, die für uralt galten und rezipiert wurden (oben S. 233 f.).

In allen diesen Schriften ist das eigentlich redende Subjekt nicht der die Dinge erfahrende und niederschreibende Mensch, sondern stets irgend eine Gestalt der obern Sphäre: Gott selber, der göttliche Geist, die als besondere Hypostase vorgestellte göttliche Weisheit, der präexistente Christus, grosse Engelwesen. Alle heiligen Schriften sind prophetisch, sie beziehen sich auf die Gegenwart, auf die Ereignisse der Endzeit; die Erscheinung des Messias und das Dasein der Gemeinde ist in ihnen geweissagt, die Lebensordnung für die Gemeinde ist in ihnen gegeben. Wo der gemeine Wortsinn nicht ausreicht oder direkt unbrauchbar ist, dort wird der Wortlaut mit höherer pneumatischer, allegorischer Auslegung erklärt.

Zu dem Komplex der wunderbaren heiligen Schriften tritt als zweite Autorität noch kein Kanon des NT., sondern nur die Ueberlieferung vom Herrn her. Der Gegenstand dieser Ueberlieferung ist ein doppelter. Sie betrifft die Worte und die Geschichte, das Leben des Herrn. Die Grösse, durch welche die Ueberlieferung vom Herrn her in den Gemeinden gedeckt wird, sind die Apostel, die Zwölf. Schon von Anbeginn des nachapostolischen Zeitalters an war die Ueberlieferung vom Herrn her keine bloss mündliche. Evangelienschriften verschiedener Art, das Leben und die Worte Jesu überliefernd, waren im Umlauf. Doch war deswegen die Tradition noch keine abgeschlossene. Noch in der dritten Generation, nach dem Jahre 90, entstand das Johannesevangelium, das in den Reden und in den Wunderberichten ganz andrer Art ist als die Synoptiker oder die den Synoptikern nahestehenden Evangelien, die bis dahin bei den Gemeinden im Gebrauch waren. Noch später als das Johannesevangelium entstand, hat Papias in Kleinasien aus mündlicher Ueberlieferung, die von den Aposteln herstammen sollte, Worte des Herrn gesammelt (Eus KG III 39 3 f.), darunter Stücke höchst zweifelhaften Ursprungs, wie das bei Iren V 33 3 erhaltene Wort von der wunderbaren Fruchtbarkeit der Weinstöcke in der herrlichen Endzeit. Gleichfalls im 2. Jahrhundert bringt Ignatius (Eph 19) ein Stück unverhüllter Astralmythologie, mit dem er die Geschichte der Geburt Christi bereichert. Neben der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung evangelischer Stoffe war zur Kenntnis der hauptsächlichsten Ereignisse im Leben Jesu noch ein in kurzen Sätzen die Grundtatsachen aufzählendes Kerygma in Gebrauch, das hie und da vielleicht schon in früher Zeit mit der dreigliedrigen Taufformel verbunden wurde. So verschieden der Wortlaut dieses Kerygmas,

beziehungsweise Symbols, auch im einzelnen war — und er braucht in einer und derselben Gemeinde kein gleicher gewesen zu sein —, so war der Typus doch ein einheitlicher. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass in einer der führenden Gemeinden, in der römischen, das Symbol noch vor dem Jahre ± 140, vielleicht schon geraume Zeit vorher, in eine feste Form gebracht wurde, um in dieser beim Proselytenunterricht und bei der Taufe verwendet zu werden [1].

Die Verkündigung des Retters, von den Aposteln in die Weite der Völkerwelt getragen, hat eine Anzahl von Gläubigen zusammengebracht: das wahre Volk Gottes, die Gemeinde der Endzeit. Diese Gemeinde fühlt sich getrennt von dem Israel nach dem Fleische, dem jüdischen Volke, und weiss sich weit erhaben über dieses. Sie fühlt sich aber auch aufs Stärkste von der Welt und der in dieser umgehenden Sünde geschieden. Die Gläubigen sind kleine Lichtsterne inmitten grosser Finsternis. In der Gegenwart sind sie nicht zu erkennen, denn dieser Aeon ist auch für die Gerechten wie ein Winter, in dem alle Bäume, die lebendigen und die abgestorbenen, gleichmässig kahl dastehen (Herm sim III), aber die künftige Zeit wird die Gerechten von den Ungläubigen und den Sündern scheiden, und die Frommen auch sichtbarlich und äusserlich vereinen. Die in der Zukunft sichtbar werdende Ekklesia ist das Ziel der Weltentwicklung, ihrethalben hat Gott die Welt werden lassen. Ja noch mehr: die Kirche ist keine Grösse, die erst in der Gegenwart wird oder in der Zukunft werden soll, sondern wenn sie auch erst in der Zukunft äusserlich sichtbar wird, so ist sie doch in der Tat bereits eins der ältesten Gebilde Gottes, in der Vorzeit geschaffen, im Himmel weilend, die Genossin des Christus in der Präexistenz [1]. So klein und unscheinbar die Gemeinden

[1] Die älteste erschliessbare Form des römischen Symbols lautet: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ἀμήν. Stellen in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters, aus denen Kenntnis und Gebrauch eines Kerygma von Jesus zu erschliessen ist, stehen vor allem bei Ign: Smyrn 1 1 f.; Trall 9 1 f.; Magn 11. Vgl. aber auch disjecta membra des Kerygmas in den Past: I Tim 6 13, II Tim 2 8, 4 1.

[2] II Clem 14; die Gestalt der Ekklesia als einer Alten in den ersten drei Visionen des Herm, insonderheit die Aussage in vis II 4 1; die Anschauungen des Apokalyptikers von der Braut des Lammes, dem himmlischen Jerusalem, das am jüngsten Tage herunterkommt zur Hochzeit (21 9 ff.) — all dies beweist, wie verbreitet die Spekulationen über den präexistenten himmlischen Ursprung der

der Gläubigen auf der Erde sind, sie werden in der Herrlichkeit der himmlischen Gemeinde zusammengebracht werden, deren Abbilder sie sind. Aber auch schon jetzt, in der trüberen Gegenwart, haben die Gemeinden, hat das Volk Gottes Unterpfänder seiner künftigen Herrlichkeit. In den Gemeinden ist der Geist ausgegossen, dessen Wirken freilich öfters mehr dogmatisch gefordert als lebendig empfunden wird. Die Gemeinden haben den Brauch der Taufe, der dem gläubig Werdenden und sich Anschliessenden die Vergebung der früheren, in der „Zeit der Unkenntnis" getanen Sünden bringt. Die Reinheit endlich, die das Wesen der himmlischen Gemeinde ausmacht, verwirklicht sich schon im irdischen Leben der Christen.

Das Ziel der Entwicklung der Gemeinden ist ein überweltliches. In der für eine nahe Zukunft ersehnten (oft auch befürchteten) Wiederkunft des Herrn findet der gegenwärtige Weltlauf seinen Abschluss. Dann erfolgt, entweder gleich oder nach einem Zwischenzustande, dem tausendjährigen Reiche, dem auch ein, freilich weniger umfassendes Gericht vorangeht, das grosse allgemeine Weltgericht, zu dem alle Menschen, die noch Lebendigen, und die vielen Geschlechter der Verstorbenen, wieder mit ihrem Leibe bekleidet und zusammengebracht werden, um vor dem Stuhle des wiedergekommenen Christus gerichtet zu werden. Die Sünder gehen ein in den „Tod", in ein ewiges Sterben unter Qualen, an grausigen Straforten verhängt. Die Gerechten hingegen werden auf der wunderbar verwandelten Erde, der neuen Erde unter neuem Himmel, in ein freudvolles, unwandelbares Leben gesetzt. Das Paradies Gottes kommt auf die Erde herab [1]. Himmel und Erde gehen ineinander über, die vollkommene Königsherrschaft Gottes wird errichtet.

Die im Voranstehenden gegebene Skizze erschöpft, in grossen Zügen wenigstens, den Gehalt des religiösen Vorstellungsinhaltes, der im nachapostolischen Zeitalter Gemeingut der christlichen Kreise war. Der Glaube an den Einen Gott, dessen Diener die Engel sind; der Glaube, dass dieser Gott Christus gesandt oder berufen hat, um durch ihn Kenntnis seiner selbst und Kenntnis des Weges zu offenbaren, auf dem der Zugang zum künftigen Leben möglich ist; das Bewusstsein von der Verpflichtung, einen bestimmten reinen Wandel führen zu müssen; das Bewusstsein, von der übrigen Welt abgesondert zu sein:

Kirche waren. Für uns liegen die Wurzeln dieser Spekulation auf christlichem Boden schon bei Paulus.

[1] Doch kann auch die Vorstellung festgehalten werden, dass das Paradies im Himmel oder doch ausserhalb des gewöhnlichen Aufenthaltsortes der Seligen bleibt und ein Teil der Seligen hinauf in den Himmel und das Paradies kommt, vgl. die Presbyter bei Iren V 36 2.

die Hoffnung auf eine herrlich ausgemalte Zukunft — das sind die grossen und durchschlagenden Gedanken innerhalb des christlichen Vorstellungskreises. Im Einzelnen waren stark differenzierte Vorstellungen möglich. Grosse Unterschiede treten vor allem in der christologischen Auffassung entgegen. Darüber, dass Christus der Verheissene sei, dass er Heil und Rettung gebracht habe, dass er auferstanden zur Seite Gottes throne, dass er wiederkehren werde zum Gericht über Lebendige und Tote, war man einig, auch darüber, dass Christus auf Erden nicht ein einfacher Mensch mit nur menschlicher Weisheit und Kraft war. Aber welche Fülle von Einzelvorstellungen war auf dem gemeinsamen Grunde möglich! War der Christus ursprünglich ein Mensch, aber durch das Innewohnen des göttlichen Geistes, der Kraft von oben, zu seinem Beruf ausgerüstet und für seinen gegenwärtigen und künftigen Zustand hergerichtet, oder war er ein im Fleische erschienenes Geisteswesen der obern Welt, einer von den höchsten Engeln, der Erstgeborene des Vaters, der Logos Gottes, am Ende in seinem Wesen gar nicht deutlich von Gott zu scheiden? Fast ebenso stark wie die christologischen gingen die eschatologischen Vorstellungen auseinander. Christus wird kommen und wird richten, wird die Seinen in ein Herrlichkeitsreich setzen und die übrigen Menschen in die Verdammnis schicken. Aber eine und die andre, die dritte Generation ging hin, ohne den Erwarteten auf den Wolken des Himmels herabkommen zu sehen. Was ist es mit den Seelen der Gläubigen und Ungläubigen, die gestorben sind? Sollen sie alle in dem gleichen erwartungsbangen Zwischenzustande in den Kammern des Hades stecken, oder gibt es ein vorläufiges Gericht, das bereits eine Scheidung vornimmt? Die Plagenreihen des Endes können in sehr verschiedene Schemata gebracht werden, die Johannesapokalypse hat eine Menge davon aufbewahrt. Einen nicht unbedeutenden Unterschied im eschatologischen Aufriss bedingte es weiter, ob die Vorstellung des tausendjährigen Reiches angenommen wurde. Endlich waren in den Anschauungen über die Einzelheiten des endgiltigen Zustands eine Menge von Abweichungen möglich.

So zeigt sich bei näherem Zusehen die religiöse Vorstellungswelt des nachapostolischen Zeitalters keineswegs als eine einheitliche Grösse. Auf einer breiten gemeinsamen Basis sind im Einzelnen recht verschiedene Ausprägungen möglich. Die Einheit der Gemeinden ist noch nicht in der Einheit des Glaubens begründet. Allenthalben aber sind bereits verschiedene Einflüsse tätig, teils positiv, teils negativ, die zu bestimmteren Problemstellungen und Lösungen führen. Und zwar waren es vorab drei geistige Grössen, die an das reifer werdende

Christentum herantraten, und zur Auseinandersetzung, zu thetischer und polemischer Berührung führten: das Griechentum, das Judentum und die in der Gnosis zur Ausbildung kommende synkretistische Religionsform der Völkermasse. Von der dreifachen Frontstellung, die dem Gemeindechristentum aufgedrängt wurde, ist die am deutlichsten hervortretende die gegen das Judentum. Mit ihrer Darstellung wird daher zu beginnen sein.

Die Auseinandersetzung mit dem Judentum.

An andrer Stelle ist bereits gezeigt worden, wie feindlich sich die Stellung von Judentum und Christentum in den Städten und Schichten gestaltete, in denen beide zusammenstiessen. Neben der feindseligen Bekämpfung des aufstrebenden Christentums durch das ältere Judentum mit den Kampfmitteln des realen Lebens war aber auch der theologische Streit in vollem Gange. In denselben Städten sassen die Juden und Christen beieinander, auf dieselben Kreise von Heiden, die für monotheistische Offenbarungsreligion empfänglich waren, rechnete die jüdische und die christliche Propaganda. Sowohl um der schon gewonnenen Glieder als auch um fernerer Propaganda willen musste das Christentum bestrebt sein, seine Ueberlegenheit darzutun, und das Judentum andrerseits konnte sich unmöglich den Raub seiner heiligen Schriften, die Beschlagnehmung seiner heiligen Geschichte gefallen lassen, wie er durch die aufstrebende Rivalin vorgenommen wurde. Der Streit hat weit über unsern Zeitraum hinaus angehalten; Justin, Tertullian und das sehr interessante Martyrium des Pionius u. a. m. sind Zeugen für sein Fortdauern.

Die Quellen für die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum innerhalb des nachapostolischen Zeitalters sind eine Reihe von Literaturdenkmälern: Schriften wie Hebr und Barn, ferner weite Partieen des 4. Evangeliums haben die Polemik gegen das Judentum zum Hauptzwecke, sie fehlt aber auch nicht ganz in den ersten drei Evangelien, in den Reden der Act, in I und II Clem u. a. Heranzuziehen ist endlich Justins Dialog mit dem Juden Tryphon. Obwohl diese Schrift zeitlich bereits über die Grenze des nachapostolischen Zeitalters hinausliegt, ist Justin doch in ihr Zeuge für reiche ältere Tradition: die Probleme, die er behandelt, und die Lösungen, die er vorträgt, hat er selber zum guten Teil bereits übernommen. Und ungern vermissen wir hier den Dialog des Jason und Papiskus über Christus, den Aristo von Pella, ein Judenchrist, aber im Ganzen von grosskirchlicher Haltung, zwischen 140 und 160 etwa schrieb.

Die Grundlage, auf der sich alle Auseinandersetzung des Christen-

tums mit der ältern Religionsgemeinschaft aufbaut, ist die unverrückbare Vorstellung und Behauptung von christlicher Seite, dass die Christen das wahre Gottesvolk Israel seien, und dass demgemäss die heiligen, von Gott gegebenen Bücher des Judentums das legitime Eigentum des neuen Christenvolkes seien. Das ist der Standpunkt aller Schriften unseres Zeitraums, und die Lehrer und Führer des nachapostolischen Zeitalters stehen hier in direkter Fortsetzung zum Erbe der vorangegangenen Generation, zum Erbe der paulinischen Gemeinden. Alle göttlichen Mahnungen der Schrift, alle hohen Prädikate, die der Geist dem Volke Gottes gibt, alle trostreichen Verkündigungen der Propheten gehen auf das neue Geschlecht der Christen, auf „das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschar, den heiligen Stamm, das Volk zum Eigentum, die einst nicht Volk waren, jetzt aber Gottes Volk sind, die einst ohne Erbarmen, jetzt aber in Erbarmen sind" (I Petr 2 9 f). Sehr deutlich sagt I Clem 29: Wir wollen .... unsern gütigen und barmherzigen Vater lieben, der uns zu seinem auserwählten Teile gemacht hat. Denn also steht geschrieben: Als der Allerhöchste die Völker zerteilte, da er die Söhne Adams zerstreute, setzte er die Grenzen der Völker fest nach der Zahl der Engel Gottes. (Doch) des Herrn Anteil ward sein Volk Jakob, die Schnur seines Erbes Israel. Und an einem andern Orte heisst es: Sieh, der Herr nimmt sich ein Volk mitten aus den Völkern, wie ein Mann die Erstlingsfrüchte seiner Tenne nimmt. Und aus diesem Volke wird hervorgehen das Allerheiligste. — Derselbe I Clem bezeichnet, Paulus folgend, den Abraham als „unsern Vater" (31 2), wie Hebr die Christen den Samen Abrahams nennt (2 16). Auch Barn schliesst sich an Paulus an und findet im jüngern Sohne der Rebekka die Christen, im ältern, also in Esau, die Juden dargestellt (13 2). Nicht minder ist für den Apokalyptiker „Jude" im wahren Sinne ein Ehrentitel der Christen: die Judengemeinden in Smyrna und in Philadelphia, die sich selber als Juden bezeichnen, lügen darin; sie sind vielmehr die Satanssynagoge (Apok 2 9, 3 9). Kurz und klar sagt Justin: Das wahre, pneumatische israelitische Volk, das Volk von Judas und Jakob und Isaak und Abraham, der in der Beschneidung auf Grund des Glaubens von Gott ein Zeugnis erhielt und gesegnet wurde und Vater vieler Völker genannt wurde, sind wir, die durch diesen gekreuzigten Christus Gott dargebracht wurden (Dial 11). Es ist unnötig, die Belegstellen zu mehren, weil in allen Schriften der Zeit die Gleichsetzung der Christen mit dem Gottesvolke des AT. eine grundlegende Vorstellung ist: wie immer auch in der Vergangenheit Israels Verhältnis zu Gott war, jetzt sind die Christen das wahre Zwölfstämmevolk, das in der Zerstreuung mitten in der feindlichen Welt wohnt. Diese Rede- und

Vorstellungsweise muss dem stets gegenwärtig sein, der die Schriften des nachapostolischen Zeitalters liest, dann wird er davor bewahrt bleiben, in einem Teil der NTlichen Briefe Judenchristen angeredet zu finden.

Eng mit dem Bewusstsein der Christen, das wahre Israel zu sein, hängt die weitere Tatsache zusammen, dass die Christen ohne weiteres die von Gott seinem Volke gegebenen heiligen Schriften als ihr echtes Eigentum ansehen. Die Schriften des AT. sind das den Christen zustehende Gut. Ein ungeheures und für die Verbreitung und Festigung der neuen Religion ungemein wertvolles Erbe hat hier das Christentum zugleich mit dem der Methode, dies Erbe in thetischer und polemischer Darstellung richtig, d. h. dem Geschmack und Verständnis der Zeit gemäss, auszunützen, von der Synagoge der Diaspora übernommen. In der Heidenkirche ist, soweit wir sehen können, von Anbeginn an bis zu den grossen Ketzern des 2. Jahrhunderts kein Bedenken darüber aufgestiegen, dass die Schriften des AT. nicht nach der ursprünglichen Absicht Gottes dem wahren Israel der Endzeit gegeben seien. Eine historische Betrachtung des AT. lag jener Zeit vollkommen fern. Die Schrift war den Christen das von aller Zeitgeschichte losgelöste grosse Offenbarungsbuch, in dem Gottes heiliger Wille normativ enthalten war; das Buch, in dem die wunderbaren Geschichten der Vorzeit, Typen der letzten Zeit, niedergelegt waren; die grosse ethische Beispielsammlung, die in prompter Zuverlässigkeit die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen eintreten liess; das Buch der Weissagungen, das auf jeder Seite offen oder in einer Verhüllung, die durch die richtige Exegese zu entfernen war, Vorherverkündigung der Ereignisse der letzten Zeit, der Erscheinung des Messias, seines Lebens und Sterbens, seiner Wiederkunft, der Gemeinde Gottes in der Endzeit, des Gerichts, der zukünftigen Herrlichkeit in der neuen Zeit enthielt; das Erbauungsbuch, das Lieder und Gebete voll Hoffnung und Gottvertrauen darbot, an denen die eigene Frömmigkeit sich aufrichten konnte. Ein guter, der grösste Teil des AT., war für die Christen unmittelbar oder doch mit nur leichter Mühe in Paränese, Prophetie, Theologie umzusetzen. Der harte Rest, der blieb, waren die Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die Kultus-, Zeremonial-, Speise- und Reinigkeitsvorschriften. Sie in irgend einem Grade auf sich zu nehmen, daran hat in unserm Zeitraum kein Heidenchrist mehr gedacht. Da sie aber mit in den heiligen Büchern standen, so hat man sich irgendwie mit ihnen abfinden müssen, und die Art, wie das geschah, stand in engstem Zusammenhange mit der Art, wie man die Vergangenheit des Volkes Israel beurteilte. Dass in der Gegenwart

Israel nicht mehr Gottes Volk sei, darüber war auf heidenchristlicher Seite kein Zweifel möglich. Ueber den Eckstein, Christus, war das Judenvolk gestrauchelt, seine Herzenshärtigkeit hat seine Verwerfung veranlasst, und die böse Zeit, die für Israel nach dem Aufstande einsetzte, die Zerstörung seiner heiligen Stadt, ist für alle sehenden Augen das göttliche Strafgericht gewesen. Aber war nicht in der Vergangenheit Israel von Gott erwählt, und war sein Zeremonialgesetz nicht früher dem Willen Gottes gemäss? Diese Fragen waren ein Problem, das die Theologie der jungen Heidenkirche zu lösen hatte, wenn sie sich mit dem Judentum erfolgreich auseinandersetzen wollte.

Dies Problem konnte auf kirchlichem Boden zweifach gelöst werden. Entweder sagte man: Zwischen Gott und Israel hat niemals ein besonderes engeres Verhältnis bestanden. Das Gesetz ist zwar von Gott gegeben, aber nicht in der Absicht, je wörtlich erfüllt zu werden. Oder man sagte: Israel ist wirklich eine Zeit lang in der Vergangenheit Objekt besonderer göttlicher Aufmerksamkeit gewesen, das Gesetz ist ihm gegeben gewesen, um in seinem Wortverstande erfüllt zu werden, auch die Zeremonial- und Kultusgesetzgebung entstammt dem göttlichen Willen. Die erste dieser beiden Lösungen ist die bei weitem seltenere gewesen, unter den erhaltenen Schriften trägt sie nur der Barnabasbrief vor. Die zweite war die gewöhnlichere, das Johannesevangelium, der Hebräerbrief, der I Clemensbrief, Justin sind Vertreter davon. Sicher hat zu ihrer grösseren Verbreitung die Autorität des Paulus beigetragen, der das Gesetz als eine Entwicklungsstufe in der göttlichen Heilsgeschichte anerkannte und Israels Vorzugsstellung in eben dieser Heilsgeschichte nicht in Abrede stellte.

Wir beginnen mit Darlegung der Lösungsversuche, die die angeführten Vertreter der zweiten Gruppe aufzuweisen haben.

Die Angaben, die Joh über die Gesetzesfrage und den Vorzug von Israel macht, sind spärlich. Das Christusbild dieses Evangeliums wendet sein Antlitz wider das gegenwärtige Israel, das sich selber das Gericht gesprochen hat, indem es den Logos verwarf und andauernd verwirft. Indes wenn schon das Hauptinteresse von Joh der grossen Religionsscheidung zugewandt ist, die in den Tagen seiner Zeit stattfindet, so fehlen doch Angaben über die Vorzugsstellung Israels in der Vergangenheit nicht. Sogleich im Prolog wird, nach der wahrscheinlichsten Auslegung, Israel als das Eigentumsvolk des Logos bezeichnet: in sein Eigentum (εἰς τὰ ἴδια) kam er, und die Seinen (οἱ ἴδιοι) nahmen ihn nicht an (1 11). Das Volk, in dem der Logos schon vor seiner Fleischwerdung durch die Propheten gewirkt hat, ist ebendadurch natürlich aus der Reihe der übrigen Völker herausgehoben. Noch viel

deutlicher kehrt 4 22 den einzigartigen Vorzug der Juden heraus: Ihr (Samariter) betet an, was ihr nicht kennet; wir beten an, was wir kennen, weil das Heil von den Juden ist. — Das Judentum erscheint hier als die rechte Vorstufe des Christentums. Den wahren Gott hat nur Israel gehabt. Wie Röm 9 4 f. so spricht auch hier ohne Zweifel ein geborener Jude. Mit dieser Aussage allein ist schon Israels Sonderstellung zur Genüge anerkannt. Ueber die Berechtigung der Juden, das ihnen gegebene Gesetz im Wortverstande zu halten, macht Joh keine ausdrücklichen Angaben, aber sicher ist seine Annahme die, dass bis zur Erscheinung des Logos das Gesetz für die Juden verbindlich war. Das Gesetz ward durch Moses gegeben und galt, bis die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus kam (1 17). Moses hat den Juden das Gesetz gegeben, das Schlimme ist nur, dass sie es nicht halten (7 19). Joh hat darum auch die Ueberlieferung von der Tempelreinigung nicht verwischt, in der das Heiligtum als das Haus Gottes bezeichnet wird (2 13 ff.), ebenso betont er, dass Christus zu den Festen nach Jerusalem hinaufgezogen sei (2 23, 4 45, 5 1, 6 4, 7 2 u. s. f.). Für die Gegenwart ist natürlich das Gesetz in seinem Wortverstande abrogiert. Der Gebrauch, den Joh davon macht, ist derselbe, dem die ganze Schrift dient, nämlich der prophetisch-typologische. Christus behandelt Beschneidung und Sabbatgebot als etwas, was den Juden („euch") gegeben ist, während er selber sich über das Sabbatgebot (5 17) und über die Autorität des mosaischen oder vielmehr patriarchalischen Instituts der Beschneidung erhebt (7 22—24). Was ewig bleibt in den Büchern des Moses, das ist die messianische Weissagung, die in ihren Vorschriften und ihrer Erzählung steckt. Die Schriften sind es, die von Christus zeugen (5 39), wenn die Juden dem Moses glaubten, dann glaubten sie auch dem Christus, denn von Christus hat Moses geschrieben. So wird Moses selber der Verkläger der Juden (5 45 f.). Vom Messias haben nicht nur die Propheten, sondern auch Moses im Gesetz geschrieben (1 5). Die Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüste durch Moses ist Typus der Erhöhung Christi (3 14), die Erzählung vom Himmelsbrote des Manna kommt im Herabsteigen des göttlichen Brotes zur Erfüllung (6 32 f.). Das Gebot, dem Passahlamm keinen Knochen zu zerbrechen, wies auf einen Vorgang bei der Schlachtung des Gotteslammes hin (19 36).

Das Joh-evangelium ist, wie schon hervorgehoben, unter dem lebendigen Eindruck des gegenwärtigen Kampfes zwischen Kirche und Synagoge geschrieben. Für den unter ganz andern Verhältnissen schreibenden Autor des Hebr-briefes ist diese Scheidung eine bereits vollzogene Tatsache, um die er sich nicht sehr kümmert. Man merkt

es ihm zwar an, dass sein Schreiben eine polemische Spitze hat: was er über das Verhältnis des alten Bundes zum neuen sagt, soll die Ueberlegenheit des Christentums über das Judentum dartun, und dieser Nachweis ist natürlich auch für die Gegenwart des Verfassers wichtig. Aber das lebende Volk Israel spielt in den Ausführungen des Briefes keine Rolle, er operiert nur mit dem heiligen Buche und den Personen und Institutionen, die darin vorkommen. Sehr bezeichnend ist dabei, dass er den Tempel und seinen Kult gar nicht in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, sondern dass er es lediglich mit der Stiftshütte und den mosaischen Vorschriften über den Kult in ihr zu tun hat, weshalb aus dem Briefe selber nicht hervorgeht, ob denn der Tempel zur Zeit noch besteht oder nicht. Die Kritik, die der Verfasser an den Vorschriften des Priesterkodex und an der Erzählung des Pentateuchs über die Bundesschliessung ausübt, ist einschneidend. Für sich und seine christlichen Leser weist er mit den Mitteln der zeitgenössischen Exegese die Ueberlegenheit des Neuen über das Alte glänzend nach. Dass Israel in der Vergangenheit einen Bund mit Gott gehabt hat, leugnet er nicht, vgl. 7 22, 8 6 ff., 9 4. 15, 12 24 u. a. St. Dieser Bund bestand darin, dass Gott dem Volke eine Verheissung gab, und die Erfüllung dieser Verheissung an die Erfüllung einer Bedingung seitens des Volkes knüpfte. Diese Bedingung war, was der Brief nicht oft, aber doch zur Genüge deutlich hervorhebt, die Erfüllung des Gesetzes (2 2, 3 16—18). Es war aber in dem Bunde, den Gott mit Israel schloss, nicht bloss das Gesetz gegeben, sondern es war zugleich im Priester- und Opferwesen ein Institut geschaffen, das die stets sich wieder einstellenden Sünden des Volkes sühnen sollte. Priester und Hohepriester, das Heiligtum der Stiftshütte mit seinen Geräten, die täglichen und periodischen Opfer von Böcken, Kälbern, Stieren waren eingesetzt, um die Reinheit des Volkes herzustellen. Und grade die Betrachtung dieses Teils des Gesetzes ist es, der die Ausführungen des Verfassers gewidmet sind. Das levitische Priestertum sollte zur Vollendung gegeben sein (7 11). Die hat es aber nicht erreicht, vielmehr hat sich das Gesetz als schwach und unnütz herausgestellt (7 18). Der alte Bund hat Hohepriester gehabt, aber die waren mit Schwachheit behaftet (7 28), sie hatten es nötig, zuerst für ihre eigenen Sünden Opfer darzubringen (7 27). Auch gab es nicht einen einzigen Hohepriester, sondern mehrere, weil sie durch den Tod am Bleiben verhindert wurden (7 23). Sterbliche Menschen sind die Priester überhaupt, die Söhne Levis, die das Volk zehnten. Und diese Priester haben wohl Opfer dargebracht, aber Opfer von Tieren, von Stieren und Böcken, deren Blut die Sünden unmöglich wegnehmen

konnte (10 4). Deswegen werden die Opfer auch fortwährend dargebracht und können doch nimmermehr die Hinzutretenden vollenden (10 1). Denn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der Kuh, die den Befleckten besprengt, heiligt nur zur Reinheit des Fleisches (9 13). Die Gaben und Opfer können die Dienenden nicht am Gewissen vollenden, sie gehen nur auf Speise und Trank und allerlei Waschungen, sind Gerechtigkeiten des Fleisches (9 10). Und nicht nur die Opfer und die Priester des alten Bundes waren unvollkommen, sondern auch das Heiligtum selber, die Stiftshütte mit den heiligen Geräten war nach der Welt Art (9 1), unvollkommen, mit Händen gemacht, und gehörte dieser Schöpfung an (9 11).

Unter diesen Umständen drängt sich natürlich die Frage auf: warum hat denn dann Gott dieses unvollkommene Institut, den alten Bund mit seinen unkräftigen, nur aufs Aeusserliche, aufs Fleisch gehenden Sühneeinrichtungen überhaupt geschaffen? Die Antwort auf diese berechtigte Frage gibt der Brief, indem er den prophetischen Charakter der ATlichen Institutionen hervorkehrt. Jener erste Bund war nicht untadlig, drum war ein zweiter nötig (8 7), auf den er selber hinwies. Das Gesetz hat nur den Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht die Gestalt der Dinge selbst (10 1). Die Priester dienen beim irdischen Zelt, dem Nachbild und Schatten des himmlischen Heiligtums, das irdische Zelt ist von Moses nach dem Vorbild angefertigt, das er auf dem Berge sah (8 5). Die Abbilder der Dinge in den Himmeln werden durch Tierblut gereinigt, für das Himmlische selber aber muss es höhere Opfer als diese Tierschlachtungen geben (9 23). Wenn also der alte Bund einen Hohepriester gehabt hat, so war das ein Hinweis auf den einen, unsterblichen himmlischen Hohepriester Christus, wenn er Schlachtungen und Blutbesprengungen gefordert hat, so war damit ein Typus gegeben für das Opfer des neuen Bundes, das zur ewigen Entsühnung diente, und das irdische Heiligtum der Stiftshütte wies hin auf sein Vorbild, das Heiligtum der Himmel, in das der Hohepriester Christus hineingegangen ist. Der Kern der gesamten Ausführungen von Hebr ist dem Nachweis gewidmet, dass die weissagenden Typen der ATlichen Institutionen im neuen Bunde ihre Erfüllung gefunden haben. Und sein Verfasser ist glücklich, in den heiligen Rollen des Pentateuchs die Figur des Königpriesters Melchisedek gezeichnet zu finden, an dem er die Ueberlegenheit des neuen Bundes aufzeigen kann, welchen der Priester nach der Ordnung Melchisedeks gestiftet hat (7 1 ff.).

Die Würdigung, die der Brief dem Judentum der Vergangenheit und seinen Institutionen zuteil werden lässt, ist demnach eine positive:

Gottes Wille hat die Opfer und die Priester eingesetzt, die Juden haben Recht daran getan, die Anordnungen Gottes im Wortverstande auszuführen. Nur freilich war das Gesetz von vornherein nicht dazu gegeben, Gerechtigkeit zu schaffen, sondern es war ein Schatten und ein vorausweisendes Abbild künftiger vollkommener Einrichtungen. Darum ist auch in der Gegenwart der jüdische Kultus vollständig abrogiert, da das unendlich vollkommenere Sühninstitut des neuen Bundes erschienen ist.

Der dem Hebr-brief in mancher Beziehung nahestehende I Clembrief, dessen Interessen aber nicht im geringsten auf eine Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen oder dem vergangenen Judentum gehen, lässt immerhin in gelegentlichen Ausführungen seine Ansicht über die kultischen Einrichtungen des Judentums hervortreten. In Betracht kommen dabei einige Sätze aus 32 2 und dann die Ausführungen über den Kultus und Tempeldienst in 40 f. Sehr hohe Wertung der priesterlichen und kultischen Einrichtungen des Judentums spricht aus den beiden Stellen. In 32 2 wird die Grösse der von Gott dem Jakob verliehenen Gaben hervorgehoben, und dabei wird aufgezählt: die Priester und Leviten, die am Altare Gottes dienen; die Abstammung des Herrn Jesus dem Fleische nach; die Könige, Herrscher, Fürsten, die aus Judas Stamm kamen; die Ehre der übrigen Stämme. Noch viel deutlicher sind die Angaben von cc 40 f. Die Beurteilung, die in den Ausführungen von cc 40 f. dem jüdischen Kultwesen — das in der Gegenwart des Verfassers nicht mehr besteht — zu Teil wird, ist eine ausserordentlich günstige. Das Priestertum und die Opferordnung sind nach dem heiligen Willen Gottes gegeben. Gott ist ein Gott der Ordnung, und wer gegen seinen geoffenbarten Willen verstösst, der soll des Todes sterben. Auch die Kultusvorschriften gehören mit zu der heiligen geoffenbarten Ordnung, die in den Rollen der Schrift niedergelegt ist. Selbstverständlich war dann Israel im Recht, wenn es die göttlichen Gebote sorgfältig und im Wortverstande befolgte. Die Bedeutung des ATlichen Kultusgesetzes ist auch nicht damit erschöpft, dass es einmal in der Vergangenheit eine Norm für Israel war. In den merkwürdigen Ausführungen der beiden Kapitel zieht I Clem das Kultusgesetz als einen Typus für christliche Einrichtungen heran, und zwar für Verfassungs- und Kultusverhältnisse der Gemeinde. So wie damals im alten Bunde Gott eine feste Ordnung über das wie? wo? wann? durch wen? der Opfer gegeben hat, so muss auch im neuen Bunde eine Ordnung innerhalb der Gemeinde sein: den Gemeindevorstehern darf die gebührende Stellung im Kultus nicht geschmälert werden. Diese direkte Gegenüberstellung von kultischen Vor-

schriften des AT. und christlichen Verhältnissen hat in Hebr keine Parallele. Man kann nicht mehr sagen, dass in 1 Clem 40 f. das AT. rein als prophetische Urkunde verwendet werde, sondern der Gebrauch der heiligen Schriften geht hier über in den von dauernd gültigen Verfassungsurkunden. Die Kultusgebote beginnen an die Moralgesetzgebung heranzurücken. Trotzdem denkt natürlich der Verfasser des Briefes nicht im entferntesten daran, die Kultgesetzgebung und die Priesterordnung im Wortverstande auf christliche Gemeindeverhältnisse zu übertragen, aber Analogie findet er hier und dort, und Ein Gotteswille ist es, der sich in den beiden Ordnungen auswirkt.

Lange nicht so günstig wie 1 Clem sieht Justin die ATliche Zeremonialordnung an. Er behandelt das Problem ausführlich und kommt zu klaren und gut durchdachten Anschauungen. Er unterscheidet im Dialog mit Trypho drei Bestandteile des Gesetzes: einige Gebote wurden gegeben, um Frömmigkeit und gerechtes Tun zu schaffen, andre wurden gesprochen mit Bezug auf das Mysterium des Christus, andre wegen der Herzenshärtigkeit des Judenvolkes (vgl. Dial 44). Der eine Bestandteil des Gesetzes ist das ewige Sittengebot, nach dem schon die vormosaischen Frommen lebten, und in dem sie gerecht und selig wurden. Das von Natur Gute und Fromme und Gerechte, das unbedingt, von Natur und ewig Gute[1], das der Logos von Anfang an der Menschheit offenbarte, hat Moses in sein Gesetz herübergenommen (Dial 45). Christus hat diesen ewig gültigen Bestandteil des Gesetzes nicht abrogiert, sondern im Gegenteil: er hat ihn, losgelöst von seiner Verbindung mit dem Zeremonialgesetz, auf immer wieder hergestellt. Das ist die lex nova des Christentums, die allen gegeben ist und ewig bleibt (vgl. Dial 11. 45 u. a.), sie gipfelt in dem Gebot, Gott über alles, den Nächsten wie sich selber zu lieben, dem Doppelgebot, das Christus selber als den Kern der Gesetzgebung bezeichnet hat (Mt 22 34 ff. u. Ueber den zweiten Bestandteil des Gesetzes, die Prophetie, bringt Justin die gemeinchristliche Anschauung vor: wie andre ältere christliche Lehrer findet er in einer Anzahl von Vorschriften des Pentateuchs Hinweisungen auf die Leiden und Taten des Christus und auf die an den Christus gläubig gewordene Gemeinschaft (Dial 42 Schluss). In den cc 40—42 des Dial trägt Justin eine Reihe von solchen Deutungen gesetzlicher Vorschriften vor: Das Passahlamm, die beiden Böcke am grossen Versöhnungstage, das Mehl beim Reinigungsopfer für Aussätzige, die Beschneidung am achten Tage, die zwölf Glöcklein am Gewande des Hohepriesters werden auf Christus und seine Ge-

[1] Dial 45: τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια und τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά.

schichte hin ausgelegt. Aber Justin ist weit davon entfernt, das ganze Ritual- und Kultusgesetz durch spiritualisierende Umdeutung auszuschalten. Das volle Gesetz in seinem Wortverstande ist den Juden gegeben, und sie waren verpflichtet, bis Christus kam, dies Gesetz zu halten. Die Juden waren vor allen Völkern dadurch ausgezeichnet, dass Gott ihnen durch Moses das ewige Sittengesetz gegeben hatte. Aber das Volk der Juden war dieser Auszeichnung wenig wert, es war ein sündenbeschwertes, widerspenstiges, halsstarriges Volk. Deswegen ward ihnen das bis in die Einzelheiten des täglichen Lebens sich verzweigende Gesetz gegeben. Sie sollten durch die Vorschriften des Gesetzes immer und immer wieder an Gott erinnert werden, vor Sünden und Götzendienst bewahrt bleiben. Das Unterscheidungsmerkmal der Juden, die Beschneidung, erklärt Justin an einigen Stellen als Typus: die Beschneidung am Fleische ist eine prophetische Vorausweisung auf die geistliche Beschneidung, die die Christen in der Gegenwart durch die Taufe und durch die spitzen Steine, d. h. die durch die Apostel vermittelten Worte des Ecksteines, nämlich des Christus, erfahren (vgl. Dial 43; 114; auch 18; 28; 41 u. a. m.). Daneben weiss Justin noch eine andre Erklärung der Beschneidung, wonach diese als eine wirkliche, äussere Handlung von Gott eingesetzt, dem Volke Israel als Abzeichen gegeben ist, aber freilich nicht als ein Zeichen des Bundes und der besonderen Gottwohlgefälligkeit vor allen Völkern, sondern als ein Zeichen, das die Juden von den übrigen Nationen sondert und sie kenntlich macht für die schweren Leiden, die sie jetzt — nach ihrem Aufstande unter Hadrian — mit Recht getroffen haben: wer beschnitten ist, darf Jerusalems Boden nicht mehr betreten (Dial 16; 19; 92). Unbeschnitten hat Gott den Adam geschaffen, unbeschnitten war Abel, Henoch, Lot, als er aus Sodom gerettet ward, Noah und Melchisedek (Dial 19). Dass fleischliche Beschneidung, Sabbat und Festordnung wegen der Sünden und der Herzenshärtigkeit der Juden gegeben sei, sagt Justin Dial 18, vgl. auch 21; 27. Die Opfer empfängt Gott, nicht weil er sie nötig hat, sondern wegen der Sünden des Volks, und den Tempel von Jerusalem hat er bauen lassen, nicht weil er seiner zur Wohnung bedarf, sondern damit die Juden wenigstens dort auf ihn achteten und nicht Götzendienst trieben (Dial 22). Wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes hat Gott die vielen Gebote gegeben, damit die Juden Gelegenheit hätten, sich bei jeder Handlung an Gott zu erinnern und anfangen könnten, vom Freveln und Sündigen abzulassen. Wenn sie die Purpurschnur an ihren Gewändern sähen (Num 15 38 ff.), dann sollten sie Gottes gedenken, und ebenso haben die Phylakterien (Deut 6 4–9) den Zweck, ihre Träger, die Juden, an

Gott zu erinnern, und zugleich ihnen ihre Sünden ins Bewusstsein zurückzurufen (Dial 46). Dies ganze statutarische Gesetz aber, Beschneidung, Opfer, Darbringungen, Feste, alles gegeben wegen der Hartherzigkeit des Volkes Israel, hat gemäss dem göttlichen Willen aufzuhören mit der Erscheinung des Jungfrauen- und Gottessohnes Christus (Dial 43), obwohl freilich Justin für seine Person den Judenchristen, die das Gesetz halten, deswegen noch nicht die Seligkeit abspricht, solange sie nur nicht versuchen, die Gläubigen aus den Heiden zur Uebernahme des gesetzlichen Wandels zu bewegen (Dial 47 [1]).

Den eben dargestellten Beantwortungen der Frage nach dem Gesetz und dem Vorzug Israels, die in Joh, Hebr, I Clem, Justin niedergelegt sind, tritt schroff eine andre Lösung des Problems entgegen, die sich bei Barn findet. Während die angeführten Schriftsteller für die Vergangenheit doch irgendwie ein besonderes Verhältnis Israels zu Gott statuieren und dem Israel der Vergangenheit Recht geben, wenn es das ihm gegebene Gesetz im Wortverstande erfüllte, verwirft Barn von Grund auf den Gedanken, dass jemals eine Vorzugsstellung Israels bestanden haben sollte.

Wohl kann der Verfasser angesichts der Geschichtserzählung des AT. nicht leugnen, dass Gott sich das Volk Israel ausgesucht habe, um in ihm viele Zeichen und Wunder zu zeigen (4 14), ebensowenig kann er die Tatsache in Abrede stellen, dass der Sohn Gottes in Israel erschien, dort lehrte, Wunder und Zeichen verrichtete, und Israel über die Massen liebte (5 8. 11). Aber zu Tage liegt, dass die Juden trotz der vielen Wunderzeichen verlassen sind (4 14), dass sie, weil sie den Hirten, Jesus, erschlagen haben, wie die Schafe der Herde zerstreut sind (5 12). Und Barn geht in seinen Aufstellungen noch viel weiter. Er behauptet, Israel habe trotz der Wunder und Zeichen auch in der Vergangenheit niemals wirklich einen Bund mit Gott gehabt. Gott hat mit dem Volke einen Bund schliessen wollen, aber Israel selber hat es nicht zur Vollendung des Bundesschlusses kommen lassen. Den Beweis für diese Anschauung findet Barn in der Erzählung des Exod und Deut von der Zertrümmerung der Gesetzestafeln durch Moses. Gott hat Israel den Bund, den er den Vätern geschworen hatte, allerdings geben wollen, aber das Volk war seiner Sünden wegen nicht würdig, ihn entgegenzunehmen. Als Moses am Ende der vierzig Tage die beiden Tafeln empfangen hatte und herunterkam, um sie dem Volke zu geben, hatte das Volk sich bereits wieder goldene Bilder gemacht. Da warf Moses die Tafeln aus seinen Händen, und die Tafeln des Bundes des Herrn wurden zertrümmert. Also hat Moses zwar den

[1] Vgl. oben S. 29.

Bund in Empfang genommen, aber sie, die Juden, waren seiner nicht würdig (vgl. 14 1–4). Der Bund der Juden wurde durch die Zerschmetterung der Gesetzestafeln zertrümmert, damit der des geliebten Jesus in unsere Herzen hinein versiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn (4 7 f.). Mit Zorn weist Barn die Behauptung gewisser Leute von sich, die da sprechen: Ihr (der Juden) Bund ist auch unser Bund (4 6), die mithin meinen, die Christen seien die Nachfolger Israels in dem Bunde mit Gott; unser Volk, nicht Israel, hat das Erbe, auf uns, nicht auf jene, bezieht sich der Bund (13 1 ff.), der also nur einmal geschlossen wurde. Den zahlreichen statutarischen Geboten des AT. gegenüber, das auch dem Barn als die Niederschrift der göttlichen Offenbarung gilt, hilft sich der Verfasser durch radikale Umdeutung. Er ist bereit, mit der Einsicht und Gnosis, die ihm Gott ins Herz gepflanzt hat, den wirklichen Sinn der ATlichen Vorschriften und hie und da auch der ATlichen Geschichtserzählung nachzuweisen, und dieser Sinn ist entweder moralische Paränese oder Prophetie auf Christus hin. Die Gebote des AT. fleischlich, d. h. im Wortverstande, zu nehmen, ist satanische Verstockung der Juden. Beispiele von der Gewandtheit des Verfassers, das AT. auszudeuten, füllen den grössten Teil des Schreibens aus. Barn verwirft die Opfer und Fasten der Juden und zeigt, was für Darbringungen und Kasteiungen Gott in Wirklichkeit will (cc 2 f.), er deutet „das gute Land, das Land, das von Milch und Honig fliesst", auf die christliche Wiedergeburt (6 10 ff.), er findet in den beiden Böcken beim Versöhnungsfeste Prophetie auf Christus und die Parusie (7) und erklärt die Vorschrift über die rote Kuh, deren Asche nach Num 19 2 ff. als Reinigungsmittel dienen soll, ebenfalls als Prophetie auf Christus hin (8); er zeigt, was Gott wirklich gewollt habe, als er die Beschneidung anordnete, wobei er in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams, die in der Geschichtserzählung, nicht der Gesetzgebung des AT. steht, eine Prophetie auf Jesus und seinen Kreuzestod findet (9, vgl. bes. 9 7 ff.), er deutet die Speisegebote über Rein und Unrein in ethische Vorschriften um (10), er erkennt in der Erzählung von der Handausbreitung des Moses während der Amalekiterschlacht und von der Aufrichtung der ehernen Schlange, in der Umnennung des Hosea (Ben-Nun) in Josua (Jesus LXX) keine tatsächlichen Vorkommnisse, sondern Weissagungen auf Jesus hin (12), wie er auch in der Geschichte der beiden Isaakssöhne und des Jakobssegen über Ephraim und Manasse das Verhältnis des Christenvolks und des Judenvolks im voraus dargestellt findet (13), er deutet das Gebot der Sabbatfeier eschatologisch aus (15) und beweist, dass der Tempelbau wider Gottes Willen erfolgt sei (16). Wenn man

den Brief durchgelesen hat, so spürt man, dass es für die Methode dieser Anschauung und ihre rücksichtslose Anwendung keine Stelle mehr im AT. gibt, deren Deutung Schwierigkeiten bereiten könnte. Dennoch hat die Auffassung von Barn sich nicht in weitern Kreisen durchgesetzt, sie war zu ungeschichtlich, liess der Deutungswillkür des Einzelnen zu viel Spielraum, und streifte, weil sie die ganze Vergangenheit Israels unter den beherrschenden Einfluss einer widergöttlichen Potenz, des Satans, stellte, zu stark an gnostische Lehren an. Immerhin ist aber daran zu erinnern, dass in gewisser Hinsicht die Beurteilung, die der jüdische Kult im Kerygma Petri und in der wohl noch vorjustinischen Aristidesapologie erfährt, der Kritik des Barn nahe kommt. Nach dem Kerygma dienen die Juden bei ihrem Kulte den Engeln: in dem Wahne, Gott allein zu kennen, haben sie keine Erkenntnis, da sie Engeln und Erzengeln dienen, dem Monat und dem Monde, und wenn der Mond nicht scheint, feiern sie nicht den sogenannten ersten Sabbat noch feiern sie Neumond noch Passah noch Hüttenfest noch grossen Versöhnungstag (Fragment bei Clem Alex Strom VI 5, 41). Aehnlich sagt Aristides (14) nach grossem Lobe, welches er dem Monotheismus und der Ethik der Juden spendet, dass nach der Art ihrer Werke ihre Anbetung den Engeln und nicht Gott gelte, indem sie Sabbate beobachteten und Neumonde und die ungesäuerten Brote und das grosse Fasten (nämlich am Versöhnungstage) und das Fasten und die Beschneidung und die Speisenreinheit. Freilich lassen sich die Aussagen des Kerygmas und des Aristides ohne weiteres auch mit Lösungsversuchen der ersten Gruppe vereinigen. Es sind paulinische Anschauungen, die in ihnen erneuert werden (Gal 4 3. 9 ff.) und die Beurteilung, die Paulus dem Gesetze und dem Volke der Juden zuteil werden liess, lag doch weit ab von den Gedankengängen des Barn.

In der Folgezeit hat die Lösung des Problems, die die Aufstellungen Justins geben, in den kirchlichen Kreisen die meiste Verbreitung erlangt. Diese Lösung weist einen beträchtlichen Rest geschichtlicher Anschauung auf, indem sie die ATliche Offenbarungsreihe mit der durch den Logos gebrachten Volloffenbarung zusammennahm; sie lag ab von der gnostischen Lösung des Problems, indem sie der Kirche das AT. erhielt; sie gestattete weiter — ein nicht zu übersehender Vorteil — dem in der Heidenkirche stets vorhandenen Hasse gegen das jüdische Volk, herbe absprechende Urteile über das lebende und über das vergangene Israel zu fällen, und sie wurde endlich am leichtesten der Tatsache gerecht, dass in den heiligen Büchern so viele kleine und kleinliche Gesetzesvorschriften vorkamen, die ausserordent-

lich schwer umzudeuten waren.

Neben dem Streite über das wahre Gottesvolk und das Gesetz betraf die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum als zweiten grossen Gegenstand die Frage, ob Jesus als der Messias angesehen werden könne oder nicht. Der Streit darüber war dem Heidenchristen an sich gleichgültig, denn für ihn war Jesus mehr als der Messias, den die Juden erwarteten: er war der Sohn Gottes, der fleischgewordene Logos Gottes, der sichtbar gewordene Gott schlechthin. Die Schriften der Heidenkirche, die sich um die Polemik gegen das Judentum nicht zu kümmern brauchen, verbinden mit dem Namen des Christus — wo und wenn sie ihn gebrauchen — keine jüdisch-national beschränkten Vorstellungen mehr, weil sie Jesus eben unter den genannten höheren Kategorien werten (vgl. I Joh, I und II Clem, Ign, Herm). Nur ein Punkt der Messiastheologie war auch für das nicht polemisch interessierte heidenchristliche Bewusstsein von Interesse: der Nachweis nämlich, dass schon die Bücher des AT., die Schriften der Vorzeit, von Christus sprechen und sein Erscheinen, sein Leben und Leiden, weissagen.

Wenn das Christentum der zweiten und dritten Generation noch andauernd genötigt war, die Messianität Jesu zu verteidigen, so hat es damit ein überkommenes Problem weiterbehandelt. Die Grundlagen für den Messiasbeweis hat bereits die erste Generation der Christenheit, das Judenchristentum, das inmitten des ihm feindlichen jüdischen Volkstums stand, zu legen gehabt. Wir sind ja leider, bei dem Mangel an direkten Quellen, über die allerälteste christliche Theologie nur schlecht unterrichtet, sicher aber ist, dass in den Messiasbeweisen, die sich in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters finden, ein gut Stück Erbe aus der vorangegangenen Zeit steckt.

Verschiedene Beweise konnten angetreten werden, um die Tatsache, dass Jesus doch der Christus sei, zu erhärten. An erster Stelle der Schriftbeweis. Die Christen bogen die Rollen der heiligen Schriften auseinander und durchforschten das griechische AT., um nach den Regeln der gleichzeitigen Auslegekunst in ihrem Jesus den in den ATlichen Schriften verheissenen Retter, Richter und König nachzuweisen und so den Juden die Notwendigkeit des Glaubens an ihn und des Aufgebens ihrer nutzlosen Hoffnung darzutun. Abstammung und Geburt, Leben und Lehren, vor allem Leiden und Sterben Jesu musste in den heiligen Schriften nachgewiesen werden. Natürlich war es nicht immer möglich, den Nachweis zu führen, dass es im Buche grade der Messias war, der dieses tat und jenes litt, aber soviel trug der Schriftbeweis doch immer, dass der Jesus, den die Gemeinde kannte,

an der betreffenden Stelle Objekt oder Subjekt der Schrift war, dass dies und jenes von ihm bereits in der Schrift ausgesagt war, und dass er somit aus der Sphäre gewöhnlichen Daseins herausgehoben war.

Es genügt, im Folgenden Beispiele der im dogmatischen Interesse vorgenommenen christologischen Deutung des AT. zu bringen. Die Methode ist überall die gleiche. Bekannt sind die Deutungs- und Reflexionszitate, die schon in der synoptischen Ueberlieferung erscheinen. Da ist der in der Wüste auftretende Vorläufer Johannes der, der in der Wüste ruft: bereitet den Weg des Herrn, macht eben seine Pfade (Mt 3 3 und Par.). In Kapernaum, das am See liegt, im Gebiet von Sebulon und Naphthali, und nicht in Jerusalem, nicht im echten jüdäischen Land, trat der Messias auf, damit erfüllt werde, was im Propheten Jesaias über das Galiläa der Heiden, über das Volk im Finstern, über die Leute im Land und Schatten des Todes gesagt ist (Mt 4 13 ff.). Jesus hat geheilt, damit das Wort des Propheten erfüllt werde (Mt 8 17). Jesus hat in Parabeln geredet, weil schon im Propheten steht: ich will auftun mit Gleichnissen meinen Mund, ich will ausschütten, was verborgen ist von der Schöpfung her (Mt 13 35) u. a. m. Jesaias hat in seiner berühmten Vision (Jes 6) nicht die Herrlichkeit Gottes — denn die kann niemand sehen —, sondern die Herrlichkeit des präexistenten Christus gesehen (Joh 12 41). Jesus ist es, zu dem Gott gesprochen hat: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, und: Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein. Wie er den Erstgeborenen in den Erdkreis eingeführt hat, heisst es: Und alle Engel Gottes sollen vor ihm niederfallen. Zu dem Sohne sind die ehrenden und verheissungsreichen Psalmworte: Ps 45 7 f., 102 26 ff., 110 1 gesagt (Hebr 1 5—13). Melchisedek, der König von Salem, der Priester des höchsten Gottes, der Mann ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Anfang der Tage und Ende des Lebens, dem Abraham den Zehnten gegeben hat, ist der präexistente Christus gewesen, zu dem nach Ps 110 4 Gott mit Eidschwur gesprochen hat: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks (Hebr 6 20 ff.). An den Namensvetter Jesu, den Mosesfreund Josua (= Jesus), Sohn des Nave, konnten mit Leichtigkeit allerhand Spekulationen christologischer Art angehängt werden (Barn 12 8 f., und Justin öfters, Dial 75, 106, 113, 132 u. a.). Am weitesten bringt es in der christologischen Deutung des AT. Justin, der im Dialog seinem stolzen Bewusstsein, das Verständnis der heiligen Bücher durch die christologische Deutung erschliessen zu können, mehrfach Ausdruck gegeben hat: Christus ist verkündet worden (wie ich aus allen Schriften beweise) als König und Priester und Gott und Herr und Engel und Mensch und Anführer des

Kriegsheeres und Stein und zur Welt kommendes Kindlein und als zuerst leidend, dann in den Himmel aufsteigend und wiederkommend in Herrlichkeit und auf ewig das Reich besitzend (Dial 34). Christus wird vom heiligen Geiste: Herrlichkeit des Herrn genannt, bald wieder Sohn, bald Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos, bald nennt er sich selber Anführer des Kriegsheers und ist als solcher in Menschengestalt dem Josua erschienen (Dial 61). Christus wird in den Worten der Propheten als Weisheit und Tag und Aufgang und Schwert und Stein und Stab und Jakob und Israel und auf viele andre Weise bezeichnet (Dial 100). Christus wird Engel des grossen Rates und Mann von Ezechiel genannt, einer wie eines Menschen Sohn von Daniel, Kindlein von Jesaias, Christus und anzubetender Gott von Daniel, Christus und Stein von Vielen, Weisheit von Salomo, Joseph und Juda und Stern von Moses, Aufgang von Sacharja, Leidender und Jakob und Israel wieder von Jesaias, und ebenso Stab und Reis und Eckstein und Sohn Gottes (Dial 126).

Eine solche Ausdeutung des AT. konnte natürlich auf jeder Seite der heiligen Schriften Beziehungen aufspüren, die zum Christus, zum präexistenten oder zum Fleisch gewordenen, hinüberführten, ihr konnte es auch möglich werden, den Tod des Christus, das am schwersten zu beweisende Stück der Messiasdogmatik, aus den Schriften als gottgewollt aufzuzeigen. Aus Moses und aus allen Propheten konnte bewiesen werden, dass der Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen musste (Luk 24 25—27). Auch hier und grade hier ist schon die theologische Arbeit der ersten Generation tätig gewesen. Der leidende Gottesknecht des Jesaias, der verworfene Eckstein, der gottverlassene Beter des 22. Psalms, alle diese Stellen wurden schon in der allerersten Zeit, zum Teil noch von Jesus selber, messianisch gedeutet, um den Tod des Gottessohnes als einen gottgewollten erscheinen zu lassen und dieselben Beweisstellen sind in den Schriften der nachapostolischen Literatur wieder anzutreffen [1]. Die nachgehende Betrachtung hat die Leidensgeschichte Jesu mit einem Kranz von Reflexionszitaten umgeben, wie ein Blick in die vier Evangelien zeigt: vom Einzuge des Königs der Tochter Zion an, der sanftmütig auf einem Esel einritt, bis zum Lanzenstich in die Seite des Gestorbenen wurde eine Fülle von Zügen ermittelt, die es erlaubte, Fäden zwischen

[1] Vgl. die Verwendung von Jes 53 ausserhalb der Synoptiker und des Paulus bei Joh 1 29. 36 12 38, I Petr 2 24 f., I Clem 16, Barn 5 2, dazu eine lange Reihe von Stellen bei Justin, besonders Apol I 50 f. und Dial 13; zur Verwendung von Ps 22 vgl. Hebr 2 12, I Clem 16 3 f., Barn 6 16; von Ps 118 vgl. I Petr 2 4 ff. Hebr 13 6, I Clem 43 2, Barn 6 6.

den erzählten Ereignissen und der alten Prophetie zu ziehen. Eine Menge von deutungsfähigen und beweiskräftigen Analogien lieferten die Angaben des ATlichen Ritualkodex über das Opferwesen, und Lehrer, wie die Verfasser von Barn und Hebr haben es verstanden, die Gesetzesvorschriften in Prophetien umzukehren, und aus den Opfergeboten die Notwendigkeit des Leidens des Messias aufzuzeigen. Christus ist der ewige Hohepriester, der ein für allemal mit seinem Blute die Entsühnung des Volks geschaffen hat und durch den Vorhang ins Allerheiligste des Himmels eingegangen ist (Hebr 9 f.); die beiden Böcke am Versöhnungstage und die rote Kuh sind Typen des leidenden Messias (Barn 7 f.). Dazu kam die Kunst, auch aus der ATlichen Geschichtserzählung durch die richtige Auslegung Prophetien und Typen des Gekreuzigten herauszufinden. Da ward Moses, der in der Amalekiterschlacht seine Arme ausreckte, bis die Sonne sank, zum Typus des am Kreuze Hängenden (Barn 12 2, Just Dial 90 und 111) nicht minder wie die eherne Schlange, die Moses in der Wüste erhöhte (Joh 3 14 f., Barn 12 5, Just Apol I 60, Dial 91. 94). Wenn Abraham aus seinem Hause achtzehn und dreihundert (IH und T) Männer beschnitt, so weist der Herr mit jenen zwei Zahlzeichen auf Jesus, mit diesem auf das Kreuz hin (Barn 9 8).

Auf diese Weise stellte der Weissagungsbeweis verbindende Brücken zwischen schon bestehenden Zügen der ursprünglichen Ueberlieferung über Jesus und zwischen Prophetien und prophetisch gedeuteten Stellen der heiligen Bücher her. Und durch das von ihm aufgezeigte Zusammentreffen zwischen Weissagung und Erfüllung muss er Eindruck gemacht haben, wenn nicht auf die Juden, so doch auf die Angehörigen der Gemeinde selber und auf die Heiden, die Veranlassung hatten, von dem Streite der beiden Parteien Kenntnis zu nehmen. So war er im Kampfe zwischen Judentum und Christentum eine wuchtige, wohl die schwerste Waffe. Aber er konnte nicht die einzige bleiben. Die Juden haben den Christen aus den heiligen Schriften andre Stellen entgegensetzen können, aus denen deutlicher und mit mehr Recht hervorging, dass Jesus eben nicht der Messias war, den ihr Volk erwartete und auf Grund der Prophetie erwarten durfte. Denn das Messiasbild der jüdischen Erwartung zeigte eben ganz andre Züge von Glanz und Kraft und Herrlichkeit, als sie im Leben Jesu von Nazareth zu Tage getreten waren, und auch ausser der Tatsache des Todes Jesu bot die Ueberlieferung über ihn Angriffspunkte genug für die feindlichen jüdischen Gegner. Darum mussten von Seiten der christlichen Apologetik noch weitere Beweise angetreten werden, wenn die Identität Jesus = Messias annehmbar gemacht werden sollte. Es wurden

einmal in apologetischem Interesse Züge, die der Ueberlieferung ursprünglich fremd waren, an das Jesusbild der Gemeinde angeheftet, es wurden sodann die Züge von Herrlichkeit und göttlicher Machtvollkommenheit aufgezeigt, die in der Ueberlieferung als „Zeichen" und „Krafttaten", als die „Werke" Jesu erschienen, es wurde weiter auf seine Auferstehung hingewiesen, und endlich wurden wichtige Züge des populären Messiasbildes, die Anschauung von dem machtvollen Völkerhirten, der die Völker mit eisernem Stabe weidet und sie zerschellt, wie man Töpfe zerschellt, in die Erwartung des kommenden Messias hineingetragen, ein Regress in die Transszendenz, mit dem die Christen der unangenehmen Tatsache ausweichen wollten, dass Jesus eben nicht der Messias war, wie ihn sein Volk erwartete.

Auf allen den eben angedeuteten Punkten lässt sich, wie beim Schriftbeweis, im Einzelnen öfters nicht mehr feststellen, was bereits Eigentum der ersten Generation war, und was erst in der spätern Zeit hinzugebracht wurde. Sehr alt ist sicher das in apologetischem Interesse aufgebrachte Dogma von der Davidssohnschaft. Der erste und der dritte Evangelist setzen es voraus, wie ihre Vorgeschichten beweisen, aber auch Paulus kennt es bereits (Rm 1 3). Es ist aus Akkomodation an jüdische messianische Hoffnung entstanden, nicht minder wie die Geburt Jesu in Bethlehem, im Land Judas, aus dem ein Herrscher hervorgehen sollte, der Israel weiden sollte. Für die Heidenchristen war an sich das eine wie das andre von untergeordneter Bedeutung. Viel weiter als die Synoptiker geht auch hier die antijüdische Apologetik bei Joh. Das gilt sowohl für den ganzen Aufriss des Evangeliums als auch für einzelne Züge seines Berichtes. Was jenen betrifft, so hat Joh den Schauplatz der Tätigkeit Jesu aus der Provinz in die Hauptstadt verlegt. In Jerusalem, nicht in Galiläa, erfolgt die Auseinandersetzung des Gottessohnes mit den „Juden". Es kann sehr wohl sein (und ist eine Frage für sich), dass die johanneische Tradition in einer Reihe von Punkten den Vorzug vor der synoptischen Ueberlieferung verdient, dass in ihr sehr richtige Erinnerungen an das Leben Jesu erhalten sind, aber die mit Absicht niedergedrückte Erinnerung an die galiläische Wirksamkeit Jesu, der ganz geänderte Aufriss des Lebens Jesu lässt sich bei einem Manne, der ohne Zweifel die synoptische Ueberlieferung kannte, nicht anders deuten, als dass er mit Bewusstsein in apologetischem Interesse eine Ergänzung zu den schon bekannten, aber auch von den jüdischen Gegnern ausgebeuteten andern Evangelien bieten wollte. Mit dem Joh-evangelium als Ergänzung der Synoptiker konnten die Verteidiger des Gemeindeglaubens den jüdischen Angreifern sehr wohl entgegentreten. Zwar auf den strikten Nachweis,

dass Jesus der Messias sei, lässt sich der Verfasser überhaupt nicht mehr ein, denn er hebt Jesus von vornherein aus der Sphäre des Jüdisch-Nationalen heraus, aber gerade darin treibt er eine äusserst wirksame und entschlossene Apologetik. Wenn die Juden sagen, Jesus sei der im Winkel, in Galiläa geborene, seinem eigenen Volke abtrünnige Lügenprophet, so wies das Evangelium darauf hin, dass der Logos, wenn auch jetzt erst im Judenvolke sichtbar geworden, doch von Urbeginn an in der Menschheit wirkte, alles Lebens und aller Erkenntnis Quelle, älter als Israel, weil älter als Abraham und als die Welt überhaupt. Wenn die Juden sich auf die Synoptiker beriefen und sagten, Jesus habe auch im Winkel gelebt und gewirkt, in die heilige Stadt, wo der Messias sich hätte zeigen müssen, sei er nicht gegangen, und als er sich hingewagt hatte, habe es ein böses Ende mit ihm genommen, so konnte aus Joh der in Jerusalem so oft und solange zu den Juden redende Christus entgegengehalten werden, den die Juden nicht greifen konnten, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, und der, als er starb, mit vollem Willen starb, um die Schrift zu erfüllen und die Sicherheit des Heils zu schaffen. Und nicht nur in den grossen Zügen, im Gesamtaufriss des Evangeliums lässt sich die Apologetik nachweisen, sie geht auch in die Einzelzüge hinein. So hatte die ursprüngliche Ueberlieferung nur zu erzählen gewusst, dass Jesus von Johannes mit vielen andern getauft worden sei. Die Johannestaufe erfolgte zur Vergebung der Sünden. Die Juden scheinen sehr bald die Tatsache, dass sich Jesus taufen liess, gegen die Christen ausgespielt zu haben. Sie sagten einmal, dass Jesus demnach die Sündenvergebung nötig gehabt haben müsse, und dann behaupteten sie, durch die Taufe sei Jesus unter die Zahl der Johannesjünger eingetreten, also sei er geringer als Johannes. Die christliche Apologetik musste auf diese Vorhaltungen eingehen. Sie berief sich wirksam darauf, dass der Täufer selber auf den kommenden Stärkeren hingewiesen habe, dessen Sandalenriemen zu lösen er nicht wert sei. Sie war aber auch bemüht, nachzuweisen, dass Jesus, als er zu Johannes kam, nicht von Sündenbewusstsein getrieben wurde und sich auch nicht unter den Täufer unterordnete. Im Hebräerevangelium (Fragment bei Hieron, Contra Peleg III 2) und bei Mt (3 11 f.) finden sich apologetische Versuche nach dieser Richtung hin, ebenso auch in den Vorgeschichten bei Lk. Aber erst bei Joh ist das Verhältnis Jesu zum Täufer zu einer glänzenden Apologie für die Würde Jesu geworden. Der Täufer zeugt von Jesus und ruft also: Dieser war es, von dem ich sagte: der nach mir kommt, ist vor mir da, weil er eher war als ich (1 15), der Täufer selber erklärt Jesus für den Messias (1 26, 29—36), der Täufer hat sich selber nur als den Freund

des Bräutigams, den Vorläufer des Messias bezeichnet, er müsse abnehmen, jener zunehmen (3 27—36), Jesus hat, in seinen Werken, grösseres Zeugnis als Johannes (5 33—36). Johannes hat kein Zeichen getan, aber alles, was er über Jesus gesagt hat, war wahr (10 41). Die Beurteilung des Täufers und seines Verhältnisses zu Jesus im Johevangelium ist eines der lehrreichsten Beispiele von antijüdischer Apologetik.

Ein weiteres Mittel im apologetischen Kampfe gegen die Juden war der Hinweis auf die Wunder Jesu. Der Rekurs auf die Zeichen, die Jesus tat, hat schon in sehr früher Zeit stattgefunden. Bereits die apostolische Verkündigung hat sich auf die Krafterweise berufen, die in den Heilungen Jesu zu Tage traten. Darum nimmt in der synoptischen Ueberlieferung, namentlich im ältesten der drei Evangelien, bei Mk, die Erzählung der Wunder Jesu einen so breiten Raum ein. Mit Freude blickten die ersten Generationen der Kirche auf die Tradition über die Taten Jesu. Diese bewiesen ihnen den Juden gegenüber, dass Jesus der Mann von göttlicher exusia war, der gottgeliebte, vorherverkündete, mit dem Geiste ausgerüstete Messias, den Heiden gegenüber, dass er göttlicher Natur war. Aber freilich, mit der schlichten Ueberlieferung jener Heilungen, die Jesus vollbracht hatte, kam die Apologetik bald nicht mehr aus. Die Juden leugneten die Wunder Jesu nicht, aber sie wandten einmal ein, dass er sie mit magischer Kunst, in dämonischer Kraft, verrichtet habe, dass er in Beelzebubs Namen die Dämonen ausgetrieben habe, wie ihm schon die Pharisäer vorgeworfen hatten (Mk 3 22 ff.). Sodann konnten sie darauf hinweisen, dass das Wundertun, das Dämonenaustreiben an sich noch keine so grosse Gabe sei, als dass ein so hoher Anspruch, der der Messianität, durch ihren Besitz erwiesen werden könnte. In der Tat waren Wunderheilungen damals eine weit verbreitete Erscheinung, und Jesus selber konnte gegen seine Angreifer, die Pharisäer, damit argumentieren, dass ja auch ihre Söhne die Dämonen austrieben (Mt 12 27). Die Wunder, die die ursprüngliche Ueberlieferung von Jesus zu berichten wusste, waren nur für den beweisend, der aus andern tiefern Gründen bereits ein Gläubiger war. Da aber der Wunderbeweis andrerseits zu wertvoll war, so sah sich die Apologetik dazu getrieben, an der Ueberlieferung über die Wunder Jesu allerlei Aenderungen vorzunehmen oder den Wunderbeweis durch Verbindung mit dem Weissagungsbeweis eindringlicher zu machen. Auf folgende Beobachtungen an den Quellen kann dabei hingewiesen werden. Es gibt schon in den Synoptikern Stellen, an denen die Späteren unter den Dreien, Mt und Lk, die Züge der wunderbaren Erzählung stärker auftragen, als es ihre

Vorlage, Mk, getan hatte. So verstärken Mt 8 16, 12 15, Lk 4 40 gegenüber Mk 1 31 und 3 10; Lk 6 19 ist eine durch Mk nicht gedeckte Anschauung u. a. m. Freilich kann man nicht in jedem einzelnen Falle mit Sicherheit sagen, dass es bei den späteren Synoptikern apologetische Absicht war, die zur Vergrösserung des Wunderbaren führte, denn das Wunder hat in sich die angeborene Tendenz, in der Ueberlieferung zu wachsen. Mit Zuverlässigkeit aber lässt sich antijüdisches apologetisches Interesse in der Form der Wunder erkennen, die Joh bringt. Der Masse nach betrachtet, zeigen die Wunderberichte dieses Evangeliums den Synoptikern gegenüber eine starke Reduktion. Joh erzählt nur sieben Wunder. Von diesen sieben sind drei durch synoptische Ueberlieferung gedeckt: die Heilung des Sohnes des Königischen (4 46 ff.), die Speisung der Fünftausend (6 1 ff.), das Meerwandeln (6 16 ff.); vier dagegen sind neu: die Weinverwandlung auf der Hochzeit zu Kana (2 1 ff.), die Heilung des 38 Jahre lang Lahmen (5 1 ff.), die Heilung des Blindgeborenen (9 1 ff.), die Auferweckung des Lazarus (11 1 ff.). Auffällig ist dabei vor allem, dass die durch die Synoptiker so sicher bezeugten Dämonenaustreibungen fehlen. Schon die Heilungen, die Jesus bei Joh vollbringt, liegen weit über das Niveau der Heilungen hinaus, die zeitgenössische Wundertäter vollbringen können. Wo bleiben da die „Söhne der Pharisäer", die umherziehenden jüdischen Exorzisten von dem Schlag der sieben Söhne des Skeuas (Act 19 13 ff.)? Wer kann weiter einen schon faulenden Toten zum Leben erwecken. Fünftausend mit fünf Broten und zwei Fischlein speisen, auf dem Meere wandeln? Für alle harten Herzen, die erst Zeichen und Wunder sehen müssen, ehe sie glauben, sind damit die stärksten Beweggründe gegeben, an Jesus gläubig zu werden: in seinen Zeichen hat er seine Herrlichkeit offenbart (2 11), die Werke, die ihm der Vater gegeben hat, dass er sie vollende, eben die Werke zeugen von ihm (5 36), auch wenn die Juden dem Worte Jesu nicht glaubten, so sollten sie doch seinen Werken glauben, damit sie einmal und immer erkännten, dass der Vater in ihm und er im Vater ist (10 38, 14 11). — So war die Verstärkung der Wunder, ihr Hinausheben über das Niveau bekannter Wunder, ihr Hineinrücken in die göttliche Machtsphäre der eine Weg, auf dem der Einwurf der Juden abgewiesen werden konnte, Jesu Wunder seien zu schwach, um die Messianität zu beweisen, und sie seien mit dämonischer Hilfe vollbracht. Ein andrer Weg war, die Wunder Jesu mit unter den Weissagungsbeweis zu stellen. Die Anfänge dieses Bestrebens lassen sich auch bis in die synoptische Tradition hinein verfolgen. Mt 8 17 wird vom Verfasser die Heiltätigkeit Jesu durch den Hinweis auf Jes 53 4 begründet: Er nahm unsere

Schwachheiten und unsere Krankheiten trug er. In der Antwort an den Täufer (Mt 11 5, Lk 7 22) spielt Jesus selber offenbar auf Jes 35 5 f. an. Jes 61 1, in Lk 4 18 zitiert, enthält eine Weissagung über den heilenden Messias. Stellen im AT., auf die sich die Christen im Streite über die Wunder Jesu berufen konnten, fehlten nicht, in den apokalyptischen Schilderungen, die die Propheten von der wunderbaren Endzeit entwerfen, hat die Heilung alles Krankhaften eine feste Stelle, ausserdem konnten nach allegorischer Methode die Wunder des AT. auf Christus gedeutet werden. Sucht man ausserhalb der Evangelien nach Spuren der Verknüpfung von Wunder- und Weissagungsbeweis, so findet sich bei Barn und Hebr nichts Einschlägiges. Wohl aber hat Justin das Problem und seine Lösung klar formuliert, wenn er Apol I 30, freilich die Spitze gegen das zeitgenössische Heidentum kehrend, schreibt: Aber damit nicht jemand sich uns entgegenstelle und sage: es sei doch sehr wohl möglich, dass der von uns so genannte Christus, obwohl nur Mensch von Menschen gezeugt, doch mit magischer Kunst die Wunder, von denen wir berichten, getan habe und deswegen als Sohn Gottes erschien, so wollen wir alsogleich den Beweis antreten, indem wir nicht denen, die berichten. Glauben schenken, sondern mit Notwendigkeit von denen uns überzeugen lassen, die im vorhinein prophezeiten. In c 48 gibt dann Justin in der Tat ein Stück Weissagungsbeweis für die Wundertätigkeit Jesu.

An den Hinweis auf die Wunder Jesu schloss sich weiter die Berufung auf seine Auferstehung. Auch hier ist bereits die erste Generation vorangegangen und hat begonnen, das pneumatische Erlebnis, das Petrus, die Zwölf und die daran sich anschliessenden Persönlichkeiten und Kreise hatten, in der Missionspredigt und in der Apologetik zu verwenden, und es dementsprechend auch auszubauen. Die Erzählungen von den Frauen, dem weggewälzten grossen Steine und dem leeren Grabe, die sich in allen Evangelien finden, sind sicher bereits im apostolischen Zeitalter aufgekommen. Sie geben Antwort auf Zweifel, die die Juden gegen die Auferstehung erhoben. Auf die Erzählung vom leeren Grabe haben die Juden, soweit sie dem Bericht Glauben schenkten, mit der Anklage geantwortet, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen und aus dem Wege geräumt. Sie können auch schon in unsrer Zeit einen andern Einwand gefunden haben, nämlich den, dass der Gärtner des Gartens den Leichnam entfernt habe, um das für seine Anpflanzungen schädliche Zusammenströmen der Anhänger Jesu bei seinem Grabe zu verhüten. Wenn auch erst Tertullian[1] einwandfreier Zeuge für diese jüdische Erzählung ist, so kann sie

[1] Vgl. de spect. 30: hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resur-

doch vielleicht schon Joh 20 15 angedeutet sein. Die Antwort, die christliche Apologetik auf die Anschuldigung vom heimlich entfernten Leichnam gab, war die Erzählung von der Grabeswache und vom Betrug der Hierarchen (Mt 27 62–66, 28 11–15). Die jüdischen Gegner des Christentums können gegen die Erzählung von der Auferstehung und der Erscheinung des Auferstandenen vor weiteren Kreisen auch den Einwand erhoben haben, dass die Jünger eine Totenbeschwörung, wie sie das ganze Altertum kannte, veranstaltet und die leiblose Seele des Gekreuzigten aus dem Hades heraufzitiert hätten, um sie den staunenden Anhängern vorzuführen. Diese Anklage findet sich klar formuliert zwar ebenfalls erst in späteren Quellen [1], aber die starke, nachdrückliche Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen in den späteren Berichten (Lk, auch Act, Joh und Hebr-Evang bei Ign Smyrn 3 2) kann doch vielleicht mit dazu bestimmt gewesen sein, derlei antikem Bewusstsein ungemein naheliegende Einwände abzuschneiden. Selbstverständlich wurde auch für die Auferstehung der Schriftbeweis und zwar schon in der ersten Generation (I Kor 15 4) angetreten. Das Psalmwort vom Sitzen zur Rechten Gottes und das vom Heiligen, dessen Seele nicht im Hades bleiben und dessen Fleisch nicht die Verwesung sehen soll, fand hier seine Verwendung (vgl. Act 2 25 ff., 31 f., 13 35, Hebr 1 13, Justin öfters u. a. m.), ferner wurden Jes 55 3 (Act 13 34) und die den dritten Tag als Auferstehungstag erweisenden Stellen II Kön 20 5, Hos 6 2, Jon 2 1 herbeigezogen (vgl. ausser I Kor 15 4 noch Joh 2 19–22, 20 9, Lk 24 46, Mt 12 40).

Endlich konnte von der Apologetik die grosse Spannung, die trotz aller Bemühungen zwischen dem jüdischen Messias und dem Jesus herrschte, den die Gemeinde kannte, dadurch gelöst werden, dass sie die von den Juden vermissten Züge, alle die Züge von Macht und Pracht, die das traditionelle Messiasbild der jüdischen Eschatologie aufwies, das Richten und das Herrschen, dem auf den Wolken kommenden Messias anheftete. So bildete die Apologetik die Theorie aus de gemino ejus adventu: primo in humilitate despecto, quod fuit, secundo potestate regali praeclaro, quod futurum est (Fragm Murat Z 23 ff.). Justin ist der erste, der die Lehre von der doppelten Ankunft deutlich ausgebildet aufweist (vgl. Apol I 52 3; Dial 14. 31 f. 40. 49. 52. 110), aber in Ansätzen war sie schon vorher da: der polemisch-

rexisse dicatur, uel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.

[1] Vgl. Martyr Pionii 13 8: λέγουσι δὲ καὶ νεκυομαντείαν πεποιηκέναι καὶ ἀνηγειοχέναι τὸν Χριστὸν μετὰ τοῦ σταυροῦ und die Widerlegung dieses (nach 14 1 bedeutend ältern) Vorwurfs in c 14.

apologetische Hinweis auf die Wiederkunft Christi geht bis in die allerersten Zeiten des Judenchristentums hinauf.

Auf den beiden im Voranstehenden ausgeführten grossen Linien, dem Streite über Volk Israel und Gesetz und dem Streite über die Messianität Jesu, hat sich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum in der zweiten und dritten Generation bewegt, und die Polemik ist heftig geführt worden. Neben der feindlichen Auseinandersetzung findet aber weiter noch ein stetes, in der Stille sich vollziehendes Hin- und Herströmen und friedliches Aneignen theologischer Gedanken und Spekulationen statt. Von der Grösse dieses inneren friedlichen Austausches zwischen hellenistischem Judentum und Christentum kann man sich nicht leicht eine übertriebene Vorstellung machen. Man muss sich nur vorhalten, was die eine Tatsache bedeutet, dass das Diasporajudentum und das Christentum die heiligen Bücher gemeinsam haben: nicht nur die griechisch-alexandrinische Bibel, sondern auch die Apokalypsen sind Gemeingut. Desgleichen ist in der Methode der Auslegung die Synagoge die Lehrmeisterin der Gemeinde gewesen. Eine schwer übersehbare Fülle gemeinsamen Gutes ist durch dies Abhängigkeitsverhältnis gegeben: es tritt zutage im religiösen Sprachgebrauch, in den Anschauungen, im Weltbild. Alle diese Beziehungen im einzelnen aufzuzeigen, ist unmöglich. Der ganze am Eingang dieses Abschnitts gezeichnete Aufriss der religiösen Vorstellungswelt ist im wesentlichen eben jüdisch-hellenistisch. Bei der „Verbindung des Hellenismus und der Ueberlieferung vom Herrn her, bildet jener den Stamm, den Gesamtrahmen. Das Evangelium Jesu hat nur einzelne Züge, freilich von teilweise hoher Bedeutung abgegeben".

Das Griechentum und das Christentum.

Anderer Art als mit dem Judentum war die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Griechentum. Zu theologischen Streitigkeiten konnte es innerhalb der Grenzen unsres Zeitraums noch nicht kommen. Das Trennende zwischen dem Christentum und der Volksreligion wurde noch zu stark empfunden, und die Philosophie der Griechen nahm vom Christentum noch nicht soweit Notiz, dass sie sich in lehrhafte Auseinandersetzungen damit eingelassen hätte. Es ist überhaupt schwer auszumachen, wie weit in den untern Schichten der grossen Handelsstädte genuin griechischer Geist eine lebendige Grösse war. Hass und Verachtung war es im Ganzen, was das Griechentum dem Christentum entgegenbrachte. Und das Christentum antwortete, jüdischem Vorbild folgend, mit einer Kritik der Religion, der Mythen, des Kul-

tus, der Sitten, auch der Philosophie der Griechen, die auf schroffste Ablehnung des gesamten Griechentums in allen seinen Lebensäusserungen herauskam [1].

So hat also im Laufe der zweiten und dritten Generation noch keine auf innere Fortbildung der christlichen Vorstellungswelt hinzielende polemische Auseinandersetzung zwischen Griechentum und Christentum stattgefunden. Trotzdem hat ein Einfluss von hellenischer Art auf das Christentum nicht gefehlt, nur war er positiver, nicht negativer Art. Es ist aber leider sehr schwer, die Grenze für die Gebiete abzustecken, auf denen im nachapostolischen Zeitalter das Griechentum direkt in das Christentum hineinzuragen beginnt. Ein gut Stück erstarrtes Hellenentum steckt in den synkretistischen Religionsformen der Zeit und im hellenistischen Judentum. Beide haben sehr stark auf das Christentum eingewirkt, und ob bestimmte Anschauungen direkt aus dem die obern Schichten der Kulturwelt beherrschenden Griechentum, ob sie aus dem Hellenismus oder aus dem Synkretismus herstammen, ist im einzelnen schwer zu sagen. Es muss genügen sie festzustellen: sie betreffen Anleihen bei der Religion und Anleihen bei der Philosophie der Griechen [2].

Der Einfluss griechischer Religion auf die christliche Vorstellungswelt ist am deutlichsten auf eschatologischem Gebiete zu erkennen. Die ursprüngliche Form der christlichen Eschatologie war die jüdische: am Ende dieses Weltlaufs erscheint der Messias, vernichtet die gegenwärtige Herrschaft des Bösen, und führt auf der wunderbar verwandelten Erde ein neues Reich ein, das entweder gleich endgiltigen Charakter hat, weil ihm das Weltgericht vorangeht, oder das nur einen vorläufigen Charakter hat, da an ihm bloss die grade lebende Generation der Gerechten Anteil bekommt, während die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht erst stattfinden, der endgiltige Zustand der Dinge erst eingeführt wird, nachdem das vorläufige Reich eine Anzahl von Jahrhunderten gedauert hat. Die Seelen der vor dem Weltgericht sterbenden Toten müssen hinunter in die Kammern des Hades, wo sie bis zur allgemeinen Totenerweckung in dumpfem, ungeduldigem Harren weilen müssen, — eine unerfreuliche Aussicht, die umso drückender werden musste, je länger die Ankunft des Christus sich hinausschob, je mehr Seelen von treuen Gläubigen demnach in die Hadeskammern hineinkamen. Schon die ersten griechi-

[1] Vgl. oben S. 144 ff.

[2] Ausser Betracht sollen hier die mannigfachen hellenischen Elemente bleiben, die bereits Paulus in die Theologie der Gemeinden eingeführt hat, und die, teilweise wenigstens, fortwirkten.

schen Gemeinden haben sich um das Los der Verstorbenen Sorge gemacht (vgl. I Thess 4 13 ff.). Hier entstand in der religiösen Erwartung eine Leere, die dem Einströmen fremder Vorstellungen günstig war. Dazu kam noch ein anderes: die Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches war zu jüdisch-orientalisch, um nicht gleich bei ihrem Eintritt in die griechische Welt Widerspruch zu erfahren (I Kor 15). Wohl schied ihre bewusste ausdrückliche Verwerfung von der Gemeinde, aber ganz von selbst machte es sich, dass andre vertrautere Vorstellungen neben sie gestellt und festgehalten wurden, ohne dass man sich der Spannung deutlich bewusst zu werden brauchte. Endlich hatte in der Eschatologie die religiöse Phantasie noch einen gewissen Spielraum in der Frage, wie die Qualen und wie die Freuden des zukünftigen Zustands vorgestellt werden sollten.

Die Entscheidung in diesen Fragen wurde keineswegs bloss mit Zuhilfenahme hellenischer religiöser Vorstellungen getroffen. Wenn die Spannung, die durch den unerfreulichen Zustand der in den Totenkammern auf das Weltgericht wartenden Seelen entstand, dadurch gelöst wurde, dass eine vorläufige Entscheidung gleich nach dem Tode angenommen wurde, so war das ein Ausweg, zu dem das Judentum bereits früher gekommen war (vgl. z. B. Henoch 22). Die verschiedensten Volksreligionen des Orients boten hier Analogieen, die benutzt werden konnten. Aber trotzdem lassen sich in der Zukunftshoffnung der zweiten und dritten Generation auch direkt hellenische Vorstellungen nachweisen. Das klassische Dokument dafür ist die Petrusapokalypse, und zwar in Sonderheit das Bruchstück von Akhmim. Dies Stück zerfällt in zwei Teile, deren einer das Land und den Zustand der Seligen, der andre den Ort und die Strafen der Verdammten beschreibt. Dabei ist zunächst einmal für die Schilderung der Seligen (5—20) der Einfluss hellenischer Denkweise unverkennbar. Die Jünger bitten den Herrn, er möge ihnen „einen von unseren gerechten aus der Welt geschiedenen Brüdern zeigen“. Während sie noch bitten, erscheinen zwei Männer von unbeschreiblicher Schönheit und Herrlichkeit. Sie tragen lichtes Gewand, ihr Antlitz strahlt wie die Sonne, ihre Leiber sind weisser als aller Schnee und röter als jede Rose, dabei ist das Weisse mit dem Roten gemischt. Das Haar ist gelockt und glänzend, schmiegt sich um ihr Antlitz und ihre Schultern wie ein Kranz, aus Nardenblüten und bunten Blumen geflochten, oder wie der Regenbogen im Luftraum. So sehen die gerechten Brüder aus, die verstorben sind. Das Land, in dem sie wohnen, bekommt Petrus aus der Ferne zu sehen. Es ist ein unermesslich grosser Raum ausserhalb unsrer Welt, über und über strahlend im Licht, und die Luft dort ist von

Sonnenstrahlen durchleuchtet, das Land selber mit unverwelklichen Blumen übersät, erfüllt von Wohlgerüchen und von Pflanzen, die prächtig blühen, immer grünen und gepriesene Früchte tragen. In solcher Fülle steht die Blüte, dass ihr Duft bis zu Petrus herankommt. Die Bewohner des Landes sind mit dem Gewande der Lichtengel bekleidet. Engel mischen sich in ihre Scharen. Alle, die dort wohnen, tragen die gleiche Glorie, und mit einer Stimme loben sie den Herrn, frohlockend an diesem Orte. „Das ist der Ort eurer Vorgänger, der gerechten Menschen".

Bei der Schilderung, die diese Apokalypse von Beschaffenheit und Stätte der Seligen entwirft, ist zweierlei zu beachten. Einmal: es handelt sich nicht um einen Lebenszustand und um einen Ort, die erst in der Zukunft offenbart werden sollen, sondern die schon in der Gegenwart bestehen. An jenen Ort kommen und in solche Gestalt werden gekleidet all die Gerechten, die sterben. Ist hier noch ein Weltgericht, eine Weltumwandlung nötig? Ist der hier geschilderte Zustand der Seligkeit noch einer Steigerung fähig, ist er nicht offenbar als ein endgiltiger gedacht? Es sind keine genuin urchristlichen Anschauungen, die hier zu erkennen sind, sondern es liegt eine Einfuhr fremder Gedanken vor.

Es fragt sich nun weiter, woher sie kommen. Mit ziemlicher Sicherheit kann gesagt werden: sie stammen aus dem Griechentum. Es macht nichts aus, dass in andern Volksreligionen ein Zustand und ein Land der Verklärten nicht unbekannt ist, es kann sehr wohl sein, dass diese Vorstellungen aus andern Religionsformen in das Griechentum eingedrungen sind: die Schilderung der Petrusapokalypse zeigt doch hellenischen Geist, und sie hat ihre engen Parallelen an genuin griechischen Texten, die aus verschiedenen Jahrhunderten vorliegen und von der weiten Verbreitung dieser Vorstellungen Zeugnis ablegen. Alle Einzelzüge, die in der Schilderung vorkommen, lassen sich aus griechischen Parallelen belegen, griechisch ist der Geist des Masses und der Schönheit, der aus dem Ganzen spricht. Wer eine Vorstellung davon haben will, wie Gestalten und Oertlichkeiten der himmlischen Welt auf nichtgriechischem Boden aussehen, braucht nur die Christusvision von Apok Joh 1 oder die Beschreibung des himmlischen Jerusalems zu lesen, die sich in derselben Schrift c 21 f. findet.

Nicht so einfach ist der Nachweis, dass im zweiten Teile des Akhmimer Bruchstücks (vv 21—31) griechische Vorstellungen verarbeitet sind. Dieser zweite Teil bringt die Beschreibung der Hölle und ihrer Strafen. Der Strafort liegt dem Seligkeitsorte gerade gegenüber, er ist dunkel, und die Gestraften und die Strafengel tragen dunkles Gewand.

In einer vierzehngliedrigen Reihe werden dann die einzelnen Klassen der Sünder aufgezählt, und es werden die Strafen angegeben, die sie erleiden müssen: die Schmäher des Weges der Gerechtigkeit, die Verkehrer der Wahrheit, die Ehebrecher, Mörder, die Weiber, die ihre unehelich empfangene Frucht abgetrieben hatten, die Verfolger und Verräter der Gerechten, die falschen Zeugen, die harten Reichen, die Wucherer, die widernatürlicher Unzucht Ergebenen, die Götzenanbeter, die Abtrünnigen erhalten hier ihren Lohn. Es ist richtig, dass die griechischen, orphisch-pythagoreischen Hadesbücher Beschreibungen der Hölle enthalten, dass diese Vorstellungen in der christlichen Zeit weiten Kreisen geläufig waren. Aber andrerseits kehrt die Vorstellung der Höllenstrafen auch in andern, orientalischen Religionen wieder und ist, was vorab zu beachten ist, dem Judentum nicht fremd geblieben. Dennoch wird auch in den Höllenphantasieen der Petrusapokalypse griechischer Einfluss anzunehmen sein. Dafür spricht einmal, dass in der Beschreibung des Wohnorts der Seligen griechisches Eigentum zu erkennen war. Wo die eine Tradition ihren Ursprung hat, dort muss naturgemäss auch die Herkunft ihres Gegenbildes gesucht werden. Dazu kommt ein Zweites. Die konkrete Bestimmtheit der Sünderklassen und ihrer Strafen hat in griechischen eschatologischen Anschauungen ihre enge Parallele, während in den Anschauungen über die Hölle, wie sie in jüdischer Apokalyptik (die sonst als nächstliegende Quelle in Betracht käme) vorliegen, die konkrete Bestimmtheit und die mannigfach gegliederte Abstufung fehlt. In einen grossen unterirdischen Fluss von Feuer, einen See von Feuer und Schwefel werden, und zwar auch erst nach dem letzten Gerichte, die Verdammten geworfen: unter steten Qualen sterben sie den ewigen zweiten Tod in der Gehenna (vgl. Apok 20 10—15).

So haben wir mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in der plastischen Schilderung des Doppelraumes von Hölle und Paradies und in der ebenso anschaulichen Beschreibung ihrer Bewohner ein Stück rezipierten Griechentums zu erkennen. Weitverbreitete, sehr lebendige zeitgenössische Anschauungen sind hier in griechischer Ausprägung von Leuten, denen sie vertraut und wert waren, ins Christentum herübergebracht worden.

Die eben versuchten Darlegungen haben gezeigt, dass in die Eschatologie Vorstellungen eindrangen, deren Herkunft auf griechische Volksreligion der Zeit wies. Auch eine weitere Anleihe, die das Christentum beim Griechentum machte, weist auf den eschatologischen Gedankenkreis. Sie betrifft die in den Schriften schon der nachapostolischen Zeit öfters nachweisbare Formulierung der Heilsgüter als

„Erkenntnis und Leben".

Die ursprüngliche christliche Zukunftshoffnung war die Gemeinschaft des Gottesreiches, das alle Güter, die Gerechtigkeit, die Vergebung, das Leben, die Gottesnähe, die leidlose Seligkeit, in sich fasste, und dessen Eintritt mit der Totenerweckung und dem Weltgericht erwartet wurde. Der Nachdruck fiel bei diesen Gedanken auf die Gemeinschaft, auf das Reich des wiederkehrenden Christus: selig, wer des Eintritts dahinein teilhaftig wird, kein Leid mehr trifft die Reichsgenossen, Gott wischt die Tränen ihrer Augen ab.

Anders war die Zukunftshoffnung der Griechen, wie sie, ein Niederschlag von Religion und Philosophie, in weiten Kreisen der griechisch redenden Reichsbevölkerung, bis in die Reihen der hellenistischen Juden hinein, lebendig war. Das Griechentum der Zeit sucht in der Religion Erkenntnis (Wahrheit) und Leben. Es waren das ergreifende, klingende Worte, die die Sehnsucht nach den höchsten erreichbaren Gütern bezeichneten. Unter erhabenen, rein geistigen Formen und unter den Formen eines krausen Aberglaubens sucht die religiöse Hoffnung sich dieser Güter zu versichern. Aus der Finsternis, dem Schmutze, der Vergänglichkeit des leiblichen Lebens heraus soll der Seele der Zutritt zum erfreulichen Licht, zur Erkenntnis des wahren höchsten Gottes, zur Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit eröffnet werden. Der griechischen Zukunftshoffnung war es bestimmt, in der Folgezeit die urchristliche Eschatologie zu verdrängen, und sie hat schon sehr früh begonnen, verändernd auf die urchristlichen Gedanken einzuwirken. Bereits in unserm Zeitraum tritt deutlich der griechische Einfluss zu Tage. Eine Reihe von Stellen in verschiedenen Schriftstücken lässt ihn erkennen. Im Joh-evangelium bezeichnet sich Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (14 6) und spricht im hohenpriesterlichen Gebet: Dies aber ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus (17 3). In den Gebeten der Did wird über dem gebrochenen Brote gedankt für das Leben und die Erkenntnis, die Gott durch Jesus kundgetan hat (9 3). nach der Sättigung für die Erkenntnis und für den Glauben und die Unsterblichkeit, die Gott durch Jesus kundgetan hat (10 2). In I Clem steht: Gott liess uns durch Christus unsterbliche Erkenntnis kosten (ἀθάνατος γνῶσις 36 2). Das Schlussvotum der Homilie, die unter dem Namen des II Clem geht, lautet: Dem alleinigen unsichtbaren Gott, Vater der Wahrheit, der uns zugesandt den Retter und Anführer der Unsterblichkeit, durch den er uns auch offenbar gemacht hat die Wahrheit und das himmlische Leben,

dem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen (20 s). Ignatius bietet zwar nicht die Formel: Erkenntnis und Leben, aber auch ihm ist die Anschauung eines zukünftigen Gottesreiches vollständig abgeblasst, er erwartet für die Zukunft einfach das ganz individualistisch gefasste Leben (ζωή). Deutlichen Einfluss griechischer Anschauungen zeigen endlich die Apologeten.

So kann demnach auch auf dieser Linie ein starker Einfluss des Griechentums festgestellt werden. Unter griechischem Einfluss setzt deutlich schon im nachapostolischen Zeitalter (wenn nicht schon früher) die Spiritualisierung und Individualisierung der urchristlichen Eschatologie ein, beginnt die in der weiteren Geschichte des Christentums so folgenschwere Verknüpfung von „Erkenntnis" und „Leben".

Noch auf ein weiteres Gebiet mag hingewiesen werden, auf dem Vorstellungen der Volksreligionen in das Christentum eindrangen. Das ist das Gebiet der Christologie. Nach der ursprünglichen Auffassung, die in den Urkreisen herrschte, war Jesus der Mann aus Davids Stamme, von Gott mit heiligem Geiste ausgerüstet, aber sonst ein Mensch, von Menschen gezeugt. Wenn jene Kreise vom „Sohne Gottes" redeten, dann bedeutete ihnen das auch nur den Erwählten, den Gesalbten Gottes. Aber schon in der ersten Generation traten reichere Anschauungen zu Tage, die der ungemeinen Wertschätzung des Christus besser entsprachen. Bei Paulus ist der Gottessohn kein blosser Mensch mehr, sondern er ist eines von den höchsten Geisteswesen, in der Präexistenz vorhanden, in der Erfüllung der Zeiten von Gott her ausgesandt. Wir können leider, da die Quellen fehlen, nicht mit Sicherheit sagen, wie die populäre Anschauung des Heidenchristentums der ersten Generation über Christus dachte. Wahrscheinlich haben bereits die ersten Christen in Korinth und Mazedonien sich ebenso wie die Gemeinden der zweiten und dritten Generation Christus als den vom Himmel herabgekommenen Gott gedacht.

Diese Vorstellung war nichts spezifisch Griechisches. Es war der Einfluss antiker Volksreligion überhaupt, der unabweisbar zu dieser Vorstellung trieb. Soweit Religion im Völkergemisch lebendig war, zwang sie zu der Gleichung Christus = Gott. Christus wurde den Heiden gezeichnet als der grosse Wundertäter, wo aber Wunder geschahen, da sah der Heide göttliche oder dämonische Kräfte tätig. Christus war nicht im Tode geblieben, Leben in übersprudelnder Fülle ist aber Zeichen der Gottheit. Christus soll wiederkehren, die Menschen richten, über seine Gläubigen herrschen, dabei wurde die Gestalt des Wiederkehrenden mit allen Zügen göttlicher Herrlichkeit ausgestattet. Wie sollten weiter die Bezeichnungen „Sohn Gottes", „Herr", „Heiland"

verstanden werden, wenn sie nicht auf göttliches Wesen des unter ihnen Verstandenen hinwiesen? Für die Güter, die Christus gebracht hatte, für die Wahrheit, die Erkenntnis, das Leben, war die Versicherung viel stärker, wenn der Bringer mehr als Mensch, wenn er Gott, oder Sohn Gottes in physischem Sinne war. Auch in den populären heidnischen Kulten der Zeit wurde die religiöse und sakrale Offenbarung gewöhnlich auf die Gottheit selber zurückgeführt. Die älteste Verkündigung des Evangeliums an die Heiden, die paulinische Christologie, konnte von naivem Volksbewusstsein nicht anders verstanden werden, als dass es sich beim Christus um einen von oben herabgekommenen Gott handele. So schossen alle Linien in der Vorstellung zusammen: Christus, der Herr und Retter der Seinen, ist der vom Himmel herabgestiegene Gott. Die gelehrte oder halbgelehrte theologische Betrachtung konnte auf verschiedene Weise diese Tatsache begrifflich klar machen, konnte über die Art dieses göttlichen Wesens, sein Verhältnis zu Gott, die Weise seiner Erscheinung reflektieren, die Grundvorstellung blieb doch einheitlich, und sie war auf dem religiösen Vorstellungsgebiet der Heidenwelt gewachsen.

In den verschiedensten Schriften des Zeitraums lässt sich ihr Dasein und ihre weite Verbreitung nachweisen, und zwar als theologische Grundvorstellung, auf der die gesamte Auffassung von der Person Christi aufgebaut ist, und auf der sich die besondere theologische Reflexion erst erhebt. Die Heidenchristen haben sich unmittelbar ihren himmlischen Herrn als Gott vorgestellt und ihm entsprechende Verehrung erwiesen. Diese Verehrung trat zu Tage in den Lobliedern und Psalmen, die die Christen nach dem Zeugnis des Pliniusbriefes (7) Christo quasi deo sangen [1]. Ausserordentlich lehrreich für die Motive, die das schlichte heidenchristliche Denken zur Prädizierung der Gottheit Christi zwangen, ist der Eingang von II Clem: Brüder, wir sollen über Jesus Christus denken wie über Gott, wie über einen Richter der Lebendigen und der Toten, und nicht gering dürfen wir denken über unser Heil. Denn wenn wir über ihn gering denken, hoffen wir auch nur Geringes zu empfangen; und die da zuhören, als gelte es geringen Dingen, die sündigen, und wir sündigen, wenn wir nicht wissen, woher wir berufen sind und von wem und an welchen Ort und was alles Jesus Christus um unsertwillen zu leiden erduldet hat. — Die Grösse der Güter, die von Christus erhofft werden, treibt

[1] Sehr zu beachten sind auch die von Euseb (KG V 28 5) aufbewahrten Worte eines Anonymus aus der zweiten Hälfte des 2. Jhrh.: ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες.

dazu, möglichst hohe Aussagen über ihn zu machen. Wer geringer von Christus denkt als von Gott, der sündigt. Die Predigt zeigt auch noch an andern Stellen deutlich die naive heidenchristliche Anschauung, die so weit geht, dass sie Christus direkt mit Gott identifiziert (vgl. 13 4, 11 7—12 2). obwohl der Verfasser, wo er reflektiert redet, eine eigentümliche pneumatische Christologie vertritt, wonach der himmlische Christus und die himmlische Kirche in der Präexistenz eine Syzygie bildeten: sie sind das Paar, von dem in der Schrift steht, Gott habe den Menschen Mann und Weib geschaffen (14 2). Auf heidenchristlichem Boden müssen weiter die Vorgeschichten bei Mt und Lk entstanden sein, die von der wunderbaren Zeugung Jesu erzählen. Diese Zeugung ist aber nur ein Weg, auf dem sich heidenchristliches Bewusstsein die Gottheit Christi erklärte. Sie streitet mit der Vorstellung von der Präexistenz des Christus. Das Heroentum Christi, nicht so sehr sein rein-göttliches Wesen, erhellt aus der physischen Gottessohnschaft. Im Joh-evangelium spricht und handelt auf Schritt und Tritt der vom Himmel herabgekommene Gott, Wunder tuend, heilend, lehrend, in den Seelen der Menschen wie in einem offenen Buche lesend, durch Engelvermittlung fortwährend mit der oberen Welt verkehrend. Aehnlich wie für den Verfasser von II Clem ist auch für Ignatius Jesus Christus der Gott, der, ebendeshalb weil er Gott ist, die Erreichung der von ihm erwarteten hohen religiösen Güter verbürgt.

Wie sich spezifisch griechische religiöse Vorstellungen und Bedürfnisse bereits im Christentum des nachapostolischen Zeitalters, in der Eschatologie und in der Christologie, ankündigen, so fehlen auch die Einflüsse der griechischen Philosophie nicht. Zwar ist es schwer anzunehmen, dass sich bereits vor den Apologeten Glieder der Gemeinde direkt mit den Gedankengängen der Philosophenschulen beschäftigt hätten, und dass auf diese Weise griechisches Gedankengut in die Gemeinden eingewandert wäre. Aber gewisse, wenn auch nur ganz allgemeine Anschauungen der zeitgenössischen eklektischen idealen Popularphilosophie waren in den etwas höher stehenden Kreisen der Bevölkerung des Imperiums weit verbreitet. Ausserdem bildete hier wie auf andern Linien der jüdische Hellenismus eine Uebergangsbrücke, auf der griechische Gedanken ins Christentum kamen.

Diese Einflüsse sind aber noch recht schwach. Hie und da beginnt man in der Kirche vielleicht schon einzusehen, dass die Ethik der Heiden nicht so schlecht und schwarz ist, wie es die geläufige Vorstellung lehrte. Bei Joh schimmert diese Erkenntnis durch und wird in apologetischem Interesse verwendet: der Logos scheint nicht nur

den Christen, auch nicht nur im Judenvolke, sondern er erleuchtet jeden Menschen (1 4), und es gibt in der ganzen Welt Lichtnaturen, die zur Wahrheit und zum Guten dringen, denn jeder, der Schlechtes tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit nicht seine Werke überwiesen werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gewirkt sind (3 20 f.). Aber trotz dieser positiven Anerkennung griechischer Ethik in apologetischem Interesse kann doch von einem Einflusse griechischer Sittenlehre auf christliche Ethik nicht ernsthaft geredet werden.

Die Berührungen zwischen hellenischer Philosophie und christlicher Theologie liegen auf einem andern mehr spekulativen Gebiete. Es handelt sich bei ihnen um Aneignung hellenisch-philosophischer Gedanken über Gott, die Welt und die Mittelwesen. Hier war schon lange vor dem Christentum griechische Gedankenarbeit zum Monotheismus durchgedrungen. In Betracht kommen dabei die platonischen und die stoischen Anschauungen und ihre Verbindung im jüdischen Alexandrinismus.

Die Lehre der Stoa, von Haus aus monistischer Pantheismus, hatte unter dem Einfluss des weitverbreiteten philosophischen und religiösen Dualismus mancherlei Abwandlung erlitten. Immer noch gehörte in der Stoa Gott und die Welt eng zusammen, aber die Stoiker vereinerleiten Gott und die Welt nicht mehr schlechthin. Sie fassten Gott geistig, als über die Welt erhaben, als die Seele der Welt, die von ihm gut und schön und zweckmässig eingerichtet ist. Darum ist Gott als weise und gütig, als vernünftig und vollkommen anzuerkennen, der alles vorsehende und ordnende Vater. Um aber Ordnung in die Welt hineinzubringen und in ihr zu erhalten, dazu dienen die göttlichen Kräfte, die λόγοι, die die Welt durchwalten, die „Keimformen der Welt" und unpersönlich zu denken.

Ursprünglich von der Lehre der Stoa abstehend, aber in mancher Hinsicht doch wieder mit ihr verwandt, so dass er Verbindungen mit ihr eingehen konnte, war der Platonismus. Gott und Welt wurden in ihm von einander getrennt, Gott als der ewige, wahrhaftig Seiende, die Materie als das Nichtseiende gesetzt. Ordnung und Schönheit ist in die Welt dadurch hineingekommen, dass die transszendente Welt der Ideen, die von der obersten Idee, von Gott herrührt, sich in der Sinnenwelt abschattet. So ist auch nach dem dualistischen Systeme der Platoniker Gott der Weltschöpfer, und auch in der Akademie finden sich Aussagen über die Schönheit und Ordnung der Welt, die ein Abbild des Ewigen ist, über die Weisheit und Güte des weltschöpfenden Gottes, wenn auch ebensogut absprechende Urteile über die Unvoll-

kommenheit der Erscheinungswelt gefällt werden konnten, die eben nur ein schwacher Abglanz der Ideenwelt ist, aus der die von oben herabgekommene Menschenseele sich heraussehnt, um zu ihrer wahren Bestimmung, der Anschauung der Ideenwelt zu gelangen.

Die beiden eben mit ein paar Strichen skizzierten philosophischen Systeme der Stoa und der Akademie waren in der Philosophie der Kaiserzeit lebendige Grössen[1]. Ihre Ideen waren in popularisierter Form Gemeingut weiter Kreise, sie waren mit der griechischen Volksreligion, mit den Kulten und der Mythologie, und mit der Dichtkunst in Beziehung getreten. Sie waren auch, an einem Orte wenigstens, in Alexandria, eine Verbindung mit dem hellenistischen Judentume eingegangen. Dokumente für diese Verbindung sind neben der im alexandrinischen Kanon erhaltenen „Weisheit Salomos", vor allem die Schriften Philos.

Philo vertritt, darin der Akademie folgend, den Dualismus. Er trennt Gott und die Welt weit von einander. Gott ist unendlich erhaben über die von ihm geschaffene Welt. Er ist das unveränderliche Absolute, von dem nähere, bestimmtere Aussagen gar nicht gemacht werden können. Die Brücke zwischen ihm und der gestalt- und bewegungslosen, von Ewigkeit her existierenden Materie, aus der die Welt gebildet ist, sind die Mittelwesen, die Logoi, die Weltkräfte, die bei Philo aus einer Verbindung von platonischer Ideenlehre und stoischer Lehre von den Logoi, den immanenten Weltkräften, entstanden sind. Sie sind für das System des Philo unbedingt nötig — weil Gott eben der schlechthin Erhabene ist — sie kommen aber zu keiner konsequenten Ausgestaltung. Sie sind teils persönlich gefasst, als selbständige Hypostasen, von Gott geschieden und aus ihm gesetzt, teils wiederum werden sie von Philo unpersönlich gefasst, als göttliche Kräfte, der Gottheit immanent. Zusammengeschlossen wird der Logoi Fülle in dem göttlichen Logos, der göttlichen Vernunft und Kraft. In ihm stossen Gott und Welt zusammen, sofern der Logos die göttliche Potenz ist, durch die das All von Gott geschaffen ist, sofern er aber andrerseits alles darstellt, was in der Welt von geistigen, ordnenden, göttlichen Kräften vorhanden ist. Auch der Logos leidet im philonischen System an der nämlichen Unbestimmtheit wie die andern Logoi: er schwankt zwischen einem persönlichen Wesen und einer göttlichen Kraft. Der Logos ist der Schöpfer der Welt im allgemeinen, er ist

[1] Lebendig waren auch noch andere Systeme, die der Kyniker, der Pythagoräer u. a., aber auf theologische Anschauungen des nachapostolischen Zeitalters haben sie, nachweisbar wenigstens, nicht eingewirkt, obwohl doch z. B. Philo stark pythagoräisiert.

aber auch in Sonderheit das Urbild des Menschen. So ist demnach nach Philos Lehre der Logos der erstgeborene Sohn Gottes, nicht geschaffen wie die übrigen Wesen, und doch auch wieder geschaffen, der Bildner der Welt, der zweite Gott, der grosse Mittler und Hoheprieste zwischen Gott und den Menschen.

Die religiöse Wendung hat Philo seinem System dadurch gegeben, dass er diesen Logos als das tätige Subjekt der ATlichen Offenbarung auffasste, als die Quelle aller, auch der nichtjüdischen, religiösen und sittlichen Erkenntnis, und indem er die übrigen Logoi mit den Engeln der jüdischen, den Dämonen der griechischen Religion gleichsetzte.

Die eben gegebenen Darlegungen über die Popularphilosophie und Philos Lehre liefern das Parallelmaterial, an dessen Hand die Frage zu lösen ist, wie weit Spuren griechischer Philosophie im nachapostolischen Zeitalter in der theologischen Vorstellungswelt der Christen nachzuweisen sind. Berührungen und Entlehnungen sind vorhanden. Sie finden sich relativ am stärksten im Joh-evangelium und im Hebr-brief, aber auch andre Quellen der Zeit weisen Spuren solcher Uebernahme auf.

Die bekannteste unter diesen Entlehnungen steht am Eingang von Joh und betrifft die Christologie. Im Prolog des Evangeliums wird der Christus als der fleischgewordene Logos aufgefasst, der von Urbeginn an bei Gott war, selber Gott ist, durch den das All entstanden ist, die Quelle des Lichts und des Lebens für die Menschheit auch schon in der Zeit, ehe er, Fleisch geworden, erschienen war. Es sollte nicht bezweifelt werden, dass der Verfasser des Evangeliums, um Apologetik zu treiben, sich hier tatsächlich einer alexandrinisch-hellenischen Vorstellung, nicht etwa eines jüdisch-palästinischen Theologumenons bedient. Er will zeigen, dass alles, was an Wahrheit schon in vorchristlicher Zeit da war, von der Tätigkeit derselben göttlichen Grösse herrührt, die in der Endzeit in Christus sichtbarlich erschienen ist. Spuren, die im Joh-evangelium über den Prolog hinaus auf den Inhalt gehende Einflüsse griechischer Denkweise zeigen, sind vorhanden. Man kann noch hinweisen auf die Art, wie in 4 24 die Geistigkeit Gottes betont wird, wie 5 17 Gott als der stets Wirkende bezeichnet wird — reines Sein und ewige Tätigkeit kommt nach Philo der Gottheit zu, sie wirkt auch am Sabbat (Leg alleg 1 3) —, man kann endlich darauf hindeuten, wie an einer Reihe von Stellen des Evangeliums die obere Idealwelt und die untere Welt der Erscheinungen einander gegenüber treten (so 3 12 u. a.), wie auch ausserhalb des Prologs (1 18) die Transszendenz und Unsichtbarkeit Gottes stark betont wird (5 37, 6 46). Aber es lässt sich freilich nicht bei allen diesen Spuren der griechische Ein-

fluss bis zur Evidenz erweisen, und ferner muss bei der Gesamtbeurteilung des Evangeliums im Auge behalten werden, dass es sich in diesen Anlehnungen immer nur um ganz vereinzelte eingesprengte Stücke handelt.

Deutlicher sind die Spuren griechischer Anschauungsweise in Hebr. Die Beeinflussung durch den Alexandrinismus tritt in diesem Schreiben oftmals klar hervor. So gleich am Eingang, wo ähnlich wie im Joh-prolog die Präexistenz und die metaphysisch-kosmologische Bedeutung des Christus gelehrt wird. Durch den Sohn hat Gott die Aeonen gemacht, der Sohn ist der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der Abdruck des göttlichen Wesens, der Erstgeborene Gottes, in dem vorweltlichen Uranfang gezeugt, er trägt und erhält das All durch das Wort seiner Kraft, er ist erhaben über alle Engel (1 1—14, aber auch 2 1 ff., 3 3 u. a.). Obwohl der Verfasser des Briefes den Logosnamen nicht gebraucht, ist doch klar, dass er diese kosmische und metaphysische Grösse Philos kennt und sie bewusst mit dem Christus der Gemeinde gleichsetzt, so gut wie er in weiten Ausführungen seines Schreibens der philonischen, aber nicht auf eigentlich hellenischem Boden gewachsenen Idee des Logos-Hohenpriesters Aufnahme gewährt. Und nicht nur in der Christologie von Hebr finden sich hellenische, durch den Alexandrinismus vermittelte Elemente, auch in andrer Hinsicht hellenisiert der Brief. Hellenisch-alexandrinisch ist vor allem das Weltbild, das er voraussetzt, und das auf dem Dualismus von Gott und Welt, von Ewigem und Endlichem, von Idee und Erscheinung steht. Gott wohnt in der Transzendenz, in grosser Ruhe (4 1—10), kann von niemandem gesehen und erkannt, er kann nur geglaubt werden (11 3. 6. 27). Aus Gott hervorgegangen ist der Logos, durch diesen ist das „All", sind "die Aeonen" geschaffen. Das All zerfällt in zwei Kreise, einen himmlischen und einen irdischen, und das Verhältnis der in den beiden Sphären enthaltenen Gegenstände wird nach der bei Philo fortwirkenden Anschauung von Idee und Erscheinung bestimmt. Die irdischen Gebilde sind Antitypen der in den oberen Himmeln enthaltenen Vorbilder. Diese Betrachtungsweise stellt der Verfasser von Hebr in den Dienst einer entschlossenen Apologetik, um die Erhabenheit des christlichen, auf die himmlischen Dinge gehenden Gottesdienstes über den jüdischen Kult zu erweisen. Beim Nachbild und Schatten des Himmlischen haben die jüdischen Priester den Dienst (8 5). Der erste Bund hat ein Heiligtum nach der Welt Art (ἅγιον κοσμικόν 9 1), die Abbilder der himmlischen Dinge werden mit tierischem Blute gereinigt, für das Himmlische selbst muss es höhere Opfer geben (9 23), das Gesetz hat nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht

die Gestalt der Dinge selbst. Bei der Parusie wird das Erschütterte als ein Geschaffenes verwandelt, damit das bleibe, was nicht erschüttert wird (12 27). Aus Gottes Wort sind die Aeonen entstanden, damit das Sichtbare (τὰ βλεπόμενα) nicht aus Erscheinendem (ἐκ φαινομένων) geworden sei (11 3).

So stark wie in Joh und namentlich Hebr treten die Spuren griechischen Denkens nirgends sonst zu Tage. Aber es lässt sich immerhin noch einiges aus der nachapostolischen Literatur anführen, was Einfluss griechischer Philosophie und griechischen Denkens zeigt.

Unter den urchristlichen Schriften nimmt der I Clemensbrief eine besondere Stelle ein, indem er sich durch eine gewisse weitherzige Weltbetrachtung auszeichnet. Die Anschauungen fanatischer Engherzigkeit, die andern Schriften anhängen, fehlen bei ihm. Er scheut sich nicht, zur Unterstützung seiner Paränese auf Vorgänge der Profangeschichte hinzudeuten (6 4), er flicht ohne Zögern den populären heidnischen Mythus von der Wiedergeburt des Phönix in seinen Auferstehungsbeweis ein (25). Er sagt, wiederum in der Paränese, um Selbstaufopferung einzuschärfen: Doch um auch Beispiele von Heiden zu bringen: viele Könige und Fürsten haben sich in Pestzeiten nach empfangenem Orakelspruch in den Tod hingegeben, um durch ihr Blut ihre Bürger zu retten. Viele sind aus ihrer Heimat ausgewandert, um Unruhen ein Ende zu machen (55 1). Zu diesen Zügen von humaner Aufgeschlossenheit passen vorzüglich die Spuren griechischer Popularphilosophie, die sich in der Weltbetrachtung des Briefes finden: in cc 19 und 20, dann in 33 2—5, endlich im grossen Schlussgebete 60 1 stehen sehr bemerkenswerte Ausführungen über Schöpfung, Ordnung und Regierung der Welt durch Gott. Nun ist es freilich richtig, dass in der jüdischen Theologie, Frömmigkeit, Missionsverkündigung, Literatur der Gedanke der Weltschöpfung eine grosse Rolle spielt, und man könnte daher an sich auch daran denken, dass in I Clem jüdischer Einfluss vorliege. Aber wenn man sich die Tatsache vorhält, dass der Preis des Schöpfergottes in der altchristlichen Literatur so wenig hervortritt, dass ferner der Brief, wie gezeigt, auch andre Züge von Weltaufgeschlossenheit aufweist, die auf heidnische Beeinflussung zurückgehen, dass I Clem in 20 1 den spezifisch griechisch-philosophischen Ausdruck dioikesis braucht, dass endlich die Hervorkehrung des Schöpfungsgedankens im hellenistischen Judentume sicherlich stark durch den Einfluss hellenisch-philosophischer Gedankenreihen bedingt ist, dann wird man nicht zögern, auch in dem nüchtern und verständig geschriebenen I Clem Beeinflussung durch griechische Popularphilosophie anzunehmen, die sich der Erkenntnis Gottes als des guten und

weisen Weltbildners und der Erkenntnis von Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit der Schöpfung freute.

Ob in der Schrift eines andern Römers, des Hermas, popularphilosophische Gedanken unbewusst lebendig werden, wenn er auf dem Wege nach Cumä die Schöpferwerke Gottes als gross, herrlich und mächtig preist (vis I 1 3), und wenn ihm von der alten Frau der Lobpreis des unsichtbaren und gewaltigen weltschaffenden Gottes der Kräfte verkündet wird (vis I 3 4), mag dahingestellt bleiben: die betreffenden Sätze sind zu kurz, als dass mit Sicherheit jüdischer oder hellenischer Klang in ihnen erkannt werden könnte. Sicher aber ist hellenisch-philosophischer Einfluss in der Areopagrede des Paulus (Act 17 22 ff.) festzustellen. Der Verfasser der Act webt stoische Gedanken mit Sätzen christlich-jüdischer Herkunft zusammen, um auf diese Weise sehr wirksame christliche Apologetik zu treiben. Philosophischen Ursprungs ist vielleicht der Satz von der Autarkie Gottes, der nichts bedarf (vgl. auch hier I Clem 52 1), am Kult der Götter und an ihren Bildern übten auch die Philosophen Kritik. Philosophische Herkunft verrät auf den ersten Blick der singuläre Ausdruck: das Göttliche (τὸ θεῖον), der 17 29 fällt. Stoisch in Sonderheit sind die Aussagen über den Gott, der jedem einzelnen immer nahe ist, in dem wir leben, weben und sind, der allen Leben, Odem und alles gibt, dessen Geschlecht wir sind, wie mit Zitat aus Arat, Zenos Freunde, gesagt wird (17 28) [1].

Stoische Gedanken von hoher religiöser Wärme sind es mithin, die in der Areopagrede in einer Reinheit festgestellt werden können, wie nirgends sonst in der urchristlichen Literatur. Mag zum Schlusse dieser Ausführungen, die vereinzeltes hellenisch-philosophisches Gut in der theologischen Vorstellungswelt der zweiten und dritten christlichen Generation feststellen, noch der Hinweis auf eine Anleihe von spezifisch platonischer Anschauung stehen. Sie betrifft wieder die Gotteslehre. Die Areopagrede setzt Gott und Welt in ein enges Verhältnis, Gott erscheint in ihr als der alles durchwebende, allen nahe grosse Weltgeist. An andern Stellen der hier in Betracht kommenden Quellen wird Gott und die Welt weit auseinandergehalten, Gott von der Welt getrennt und in die Transzendenz gerückt. Einflüsse dieser Welt- und Gottesvorstellung, die von Platos Schule her in die hellenistisch-jüdische Theologie eingedrungen waren, liegen, wie oben gezeigt, bereits überall da vor, wo hypostasierte Mittelwesen zwischen Gott und Welt eingeschoben werden, und wo, wie in Joh und Hebr,

[1] Ganz ähnlich sagt auch Zenos Schüler Kleanthes, Hymnus in Jovem 5: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν.

die Unerkennbarkeit und Unsichtbarkeit Gottes behauptet wird. Sie wird aber ausserdem noch hie und da in andrer Form vertreten, indem via negationis Gott lauter Prädikate beigelegt werden, die angeben, wie er nicht ist. So wird auf dem Wege philosophisch beeinflussten Denkens ein sublimierter Gottesbegriff geschaffen. Stellen dieser Art liegen vor in den Past: Dem König der Ewigkeit aber, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott Ehre und Preis in alle Ewigkeit (I Tim 1 17); die Erscheinung des Herrn Jesus wird zu seiner Zeit sehen lassen der selige alleinige Gebieter, der König der Könige, der Herr der Herrscher, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt in einem Lichte, da niemand zukann, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann (I Tim 6 15 f.). Noch viel umfangreicher aber ist die Reihe negativer Prädikate, die Gott im Kerygma Petri beigelegt wird: Erkennt also, dass Ein Gott ist, der den Anfang von allem gemacht hat und über das Ende verfügt; der Unsichtbare, der alles sieht, der Unfassbare, der alles fasst, der Bedürfnislose, dessen alles bedarf und um deswillen es da ist, der Unbegreifliche, Immerwährende, Unvergängliche, Ungeschaffene, der alles schuf mit dem Worte seiner Kraft (Fragm. bei Clem Al, Strom VI 5 39).

Die Auseinandersetzung mit der Gnosis.

Der dritte Faktor, unter dessen mitbestimmenden Einfluss das Christentum des nachapostolischen Zeitalters trat, war die Gnosis. Die Abwehr der Härese, eine Lebensfrage für die Gemeinden, hat nicht nur die Theologie des Christentums beeinflusst. Schon auf einem andern Gebiete konnte die Einwirkung des Kampfes festgestellt werden, nämlich auf dem der Gemeindeverfassung. Hier sind ungemein starke Anstösse zur Fortentwicklung der unfertigen Zustände von dem Eindringen der Gnosis in die Gemeinden ausgegangen. Aber die Irrlehre nötigte nicht nur zur Zentralisierung der Gemeindeverfassung, zur Ueberwachung der Lehrcharismatiker durch das Amt, sondern sie zwang auch zu theologischer Polemik. Selbst wo man in den Gemeinden nicht geneigt und nicht imstande war, sich mit den wortgewandten Irrlehrern in Disputationen einzulassen, mussten doch irgendwelche Vorkehrungen auf dem Gebiete der Lehre getroffen werden, die es auch dem schlichten Gemeindechristen möglich machen sollten, die Irrlehre zu erkennen und abzuweisen. So war die kirchliche Polemik genötigt, ihre Spitze gegen die Reihe von Aufstellungen zu kehren, die die Gnosis vorbrachte, und die auch von der noch in recht wenig feste Formen gebrachten Theologie der Gemeinden als unerträglich empfunden wurden: das Weltbild, die Gotteslehre, das Pneumatiker-

tum, die Prädestinationslehre, die Christologie, die Eschatologie, die praktische Haltung der Gnosis musste bekämpft und, soweit es anging, widerlegt werden. Die Quellen, aus denen die Ketzerpolemik des nachapostolischen Zeitalters erschlossen werden kann, sind dieselben Briefe und Episteln, aus denen oben die Kenntnis der häretischen Erscheinungen selber geschöpft wurde: die Joh-, Ign-, Pastbriefe.

Gegenüber dem dualistischen Weltbilde, das die Gnosis aufgestellt hatte, indem sie zwischen Gott und Materie schroff schied und die Weltschöpfung untergeordneten Götterwesen zuschrieb, hielt die Theologie der Gemeinden an der Identität des Schöpfer- und Erlösergottes fest. Soviel von dualistischer Stimmung und Weltbetrachtung auch innerhalb der Kirche vorhanden war, es ging nie soweit, dass die Weltschöpfung Gott direkt abgesprochen wurde, dass Zwischengötter eingeschoben wurden, die ohne Wissen und Willen des obersten Gottes die Welt geschaffen hätten. Hier wurde ein Herzstück nicht nur der Theologie und Weltanschauung, sondern auch der christlichen Frömmigkeit gewahrt, es wurde den Gemeinden die Möglichkeit gegeben, am Vorsehungsglauben festzuhalten. Der ATlich-jüdische Untergrund der christlichen Vorstellungswelt reagierte rasch und sicher gegen den gnostischen Dualismus, aber gewiss kamen hier auch die weitverbreiteten Anschauungen der Popularphilosophie zu Hilfe, für deren Weltbild der Gedanke an den weltschaffenden und weltregierenden Gott von grundlegender Bedeutung war. Im allgemeinen wird in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters über die Schöpfungs- und Gotteslehre der Gnosis wenig disputiert, andre Streitpunkte stehen mehr im Vordergrunde. Immerhin lässt sich aus einigen Stellen Polemik gegen den schroffen gnostischen Dualismus und gegen seine Lehre von den Zwischenwesen herauslesen. Alles Geschöpf Gottes ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird, sagt der Verfasser der Past (I Tim 4 4), weil die Gnostiker ihre Speiseverbote damit begründet hatten, dass nicht alles in der Welt gut und Gottes Geschöpf sei. Derselbe Mann muss in seinen Briefen entschieden das zu viele Disputieren über himmlische Dinge, Genealogieen und Verhältnisse der Engelwelt verbieten[1]: die Gnostiker differenzierten das göttliche Wesen in sich und schoben zwischen Gott und die Welt einen sorgfältig gegliederten Engelstaat, dem sie viel höhere Bedeutung beimassen, als es die Kirche tat. I Joh stellt gleich Eingangs fest, dass Gott Licht ist, und dass keine Finsternis in ihm ist (1 5). Denn die Häretiker, die er bekämpft, hatten vielleicht von Gott und

[1] Vgl. oben S. 302 f.

der göttlichen Sphäre überhaupt die Anschauung, dass das Licht in ihr mit Finsternis gemischt sei. Ignatius, der Eph 19 ein Stück unverhüllter Astralmythologie gegeben hat, will doch Trall 5 keine Mitteilungen über die himmlischen Dinge, die Rangordnungen der Engel und der Fürstentümer, ihre Versammlungen machen, um den Unmündigen keinen Schaden zuzufügen. Es sind dieselben Erwägungen, die den antiochenischen Bischof und den Verfasser der Past leiteten: Furcht vor der durch die Gnostiker in die Gemeinden hineingetragenen Freude am Spekulieren über die göttlichen Dinge. Endlich erschrickt auch der Verfasser von Jud über die Frechheit, mit der die Häretiker die hohen Geistermächte, die Weltengel, verlästern, über die sie sich erhaben fühlen, von denen sie aber tatsächlich nichts verstehen (8 ff.).

Wie die ganze Welt, so wurde insbesondere das Wesen des Menschen von der Gnosis dualistisch konstruiert: nur des Menschen Geist, der Lichtsame von oben her ist der Erlösung fähig. Dieser himmlische Teil ist nicht bei allen Menschen vorhanden, oder er ist doch nicht in genügender Stärke vorhanden, darum können von vornherein, durch natürliche Prädestination, nicht alle Menschen gerettet werden, sondern eben nur jene, die von Haus aus die genügende Ausstattung haben. Das waren jene, die sich in den gnostischen Sekten zusammenfanden, und die von ihrer eigenen unzerstörbaren Lichtnatur die höchsten Aussagen machten. Schroffen Widerspruch erhoben hier die geistigen Vorkämpfer der Gemeinden. Sie verwarfen die Lehre von der physischen Prädestination der Menschen ebenso wie den Anspruch der Gnostiker, die fürs Heil bestimmten Lichtnaturen, die wahren und einzigen Pneumatiker zu sein. Leicht war die Kritik der Irrlehre, wenn diese ihren Anhängern die Niedertretung der Materie in einem zügellosen Leben gestattete. Dann konnte zur Kritik der Irrlehre einfach darauf hingewiesen werden: Seht, wie sie leben. In dieser Lage ist Jud, und darum fehlt bei ihm die eigentliche theologische Polemik so gut wie ganz. Ihm genügt es, vor allem auf den heillosen Wandel dieser Frevler hinzuweisen, die es dabei wagen, Klassen zu machen und sich selbst als Pneumatiker zu bezeichnen (12 ff.; vgl. auch die Polemik von Apok 2 f.). Schwieriger war die Abwehr der Häretiker, wenn es nicht Libertinisten waren, sondern wenn sie mit asketischer Predigt — wenigstens für die Vollkommenen — auftraten. Dann war der Hinweis auf ihren Wandel, um daraus die Nichtigkeit ihrer Lehre und ihres Anspruchs auf Pneumatikertum darzutun, abgeschnitten. Die Lehrer der Kirche halfen sich hier mit andern Beweisgängen. Sie behaupteten der Gnosis gegenüber einmal die Universalität des göttli-

chen Heilsplanes: unser Rettergott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (I Tim 2 4); der lebendige Gott ist ein Heiland aller Menschen, zumeist der Gläubigen (4 10); die Gnade Gottes, die erschienen ist, ist heilsam allen Menschen (Tit 2 11). Weiter wird den Ketzern zugestanden, dass sie ein Pneuma besitzen, aber an der Art dieses Pneuma wird schroffe Kritik geübt. Die Ketzer sind Pneumatiker, aber die Kraft, die in ihnen steckt und aus ihnen wirkt, ist dämonisch, verderbliche Lügengeister sind es, die sich der Irrlehrer als Werkzeuge bedienen, um Seelen zu fangen (I Joh 2 18 ff., 4 1 ff., I Tim 4 1, Jak 3 15, Ign Eph 17 1, u. a.). Nicht göttlicher Geist ist es, der aus den Propheten der Gnosis spricht, sondern teuflischer Lügengeist. In den Gemeinden fing man überhaupt an, die Aeusserungen des Geistes mit Argwohn zu betrachten, namentlich die leitenden Amtsträger taten das. Das steigende Misstrauen gegenüber den Wanderpneumatikern, das noch vor Ende des 1. Jahrhunderts nachgewiesen werden kann, kam zum guten Teile daher, dass das Pneumatikertum durch gnostische Wanderapostel, -propheten, -lehrer in Misskredit kam. Endlich war auch gegenüber der asketisch-strengen Haltung vieler gnostischer Kreise der Hinweis auf die Tatsache möglich, dass die Ketzer es trotzdem an der rechten praktisch-sittlichen Haltung fehlen liessen, weil es ihnen an der Liebe mangelte. An diesem Punkte geht die antignostische Polemik der Gemeindeführer über in eine Kritik der physisch-realen und magischen Lehre von der Erlösung, die die Gnosis aufgestellt hatte, indem sie Stärkung und Befreiung des im Menschen vorhandenen Lichtsamens durch Pneuma, Weihen und Sakramente, mystischen Seelenaufschwung verkündete. Die Pastoralbriefe, Johannes, Ignatius haben hier schroffe und treffende Kritik an der Gnosis geübt.

Die Häretiker, gegen die die Past streiten, sind Asketen und machen, eben weil sie streng leben, offensichtlich einen grossen Eindruck auf die Gemeinden. Sie haben in ihrem Wandel das Ansehen der Frömmigkeit (μόρφωσιν εὐσεβείας), muss ihnen der Verfasser der Briefe zugestehen (II Tim 3 5), und er ist darum bemüht, der Askese gegenüber den Wert eines tätigen, pflichtbewussten Lebens und einer in Werke der Liebe sich umsetzenden Frömmigkeit einzuschärfen. Das ehelose Leben der Frauen rechnet er gar nicht hoch an, im Gegenteil: das Weib wird gerettet durch Kindergebären, wenn sie bleiben in Glauben und Liebe und Heiligung samt Selbstbeherrschung (I Tim 2 15). Als „Witwen" soll Timotheus im Gemeindedienst nur die zulassen, die wenigstens sechzig Jahre alt sind; jüngere Frauen sollen als Witwen gar nicht geduldet werden, sondern die sollen heiraten, Kinder

zeugen, dem Haushalt vorstehen, dem Widersacher keinen Anhalt zur Lästerung geben (I Tim 5 9 ff.). Das sind Vorschriften, so unasketisch wie nur möglich, und nicht minder antignostisch sind des Verfassers Anweisungen über Speisegenuss: Die leibliche Uebung ist wenig nütze, die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze; Gott hat die Speisen geschaffen zum Genuss mit Danksagung (I Tim 4 1—8); dem Reinen ist alles rein (Tit 1 14 f.). Ueberhaupt sollen die, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich befleissigen, gute Werke zu betreiben: das ist nützlich und gut für alle Menschen (Tit 3 8). Die Liebe steht neben dem Glauben (I Tim 1 14, 2 15, 4 12, 6 11; II Tim 1 13, 2 22, 3 10). Das Ziel des Gebotes ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben, davon einige abgeirrt und auf eitles Gerede verfallen sind, die Gesetzeslehrer (nämlich durch gesetzliche Begründung der Askese) sein wollen, ohne zu verstehen, was sie sagen und worüber sie Behauptungen aufstellen (Tim 1 5 ff.). Es ist doppelt anzuerkennen, dass Führer der Gemeinden der Askese gegenüber so kräftig und entschieden die Gebote der schlichten Sittlichkeit einschärften, wo doch im eigenen Inneren der Gemeinde so viel Stimmung vorhanden war, die asketische Neigungen begünstigte. — Sehr deutlich tritt die Betonung der tätigen Bruderliebe dem stolzen, selbgenügsamen Wesen der Gnostiker gegenüber auch im I Johannesbriefe hervor. An asketischen Anschauungen der Häretiker übt sein Verfasser keine Kritik, ebensowenig lässt er bei ihnen libertinistische Neigungen erkennen. Aber die Gnostiker legen sich selber die höchsten Prädikate in ihrem Verhältnis zur obern Welt bei [1], während sie doch in ihrem Verhalten zum Nächsten lieblos sind: sie beurteilen den Gemeindechristen als unvollkommenen Psychiker, und sie kümmern sich nicht um Werke der Liebe; „Bruderhass" schreibt ihnen der Brief zu. Darum die schönen Ermahnungen in der seltsamen schwebenden Sprache, die dem Briefe eignet: Wer sagt, er sei im Licht und hasst seinen Bruder, ist in der Finsternis bis jetzt. Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht, und in ihm ist kein Anstoss (2 9 f.). Wer das Gut der Welt hat und sieht seinen Bruder darben und schliesst sein Herz vor ihm zu, wie soll die Liebe Gottes in ihm bleiben? Kinder, lasset uns nicht lieben mit Reden oder mit der Zunge, sondern mit Tat und Wahrheit (3 17 f.). Wenn einer sagt, ich liebe Gott und hasst seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn der seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen (4 20). Der wahre Glaube, nämlich der an das fleischgewordene Wort, und die echte Liebe, sind im schroffen Gegensatz zur Lehre und zum praktischen Verhalten der

[1] Vgl. oben S. 298: wir sind in Gott, er ist in uns, wir sind im Licht u.s.w.

Irrlehrer die stets wieder eingeschärften Gegenstände der Briefmahnungen: Dies ist sein Gebot, dass wir dem Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, sowie er uns ein Gebot gegeben hat (3 23). — Häretikern, die mit äusserlich ehrbarem Wandel geschmückt, in die Gemeinden eindringen, heimlich beissenden, tollen Hunden (Eph 7 1), vertraulich aussehenden Wölfen (Philad 2 2) steht endlich auch Ignatius gegenüber. Er empfiehlt den Gemeinden, an die er schreibt, dieselben Mittel zur Abwehr des Gifts der Härese wie I Joh, nur in leidenschaftlicherer, brausenderer Sprache. Er schärft ihnen Lieben und Tun ein statt Redens und Träumens. Genau so wie I Joh und die Past ordnet Ignatius Glauben und Liebe zusammen (Eph 1 1, 14 1; Magn 1 2, 13 1; Trall 8 1; Philad 11 2; Smyrn Zuschr., 6 1, 13 2). Er wirft den Häretikern vor, dass sie nicht nach der Liebe fragten, noch nach der Witwe, noch nach der Waise, noch nach dem Bedrängten, noch nach dem Gebundenen oder Gelösten, noch nach dem Hungernden oder Dürstenden (Smyrn 6 2). Er sagt: Keiner, wer Glauben bekennt, sündigt, und wer Liebe besitzt, hasset nicht. Den Baum erkennt man an seiner Frucht: so auch werden die sich zu Christus bekennen, an ihren Taten ersichtlich. Denn das Bekennen machts nicht, sondern ob einer in Kraft des Glaubens erfunden werde bis zum Ende. Besser ist schweigen und etwas sein als schwatzend nichts sein. Es ist ein gut Ding ums Lehren, wenn man tut nach seinen Worten (Eph 14 2—15 1). Im Briefe an Polykarp gibt Ignatius Anweisungen, die ganz im Sinne der Past ein geordnetes eheliches Leben empfehlen und den Selbstruhm des Asketentums abschneiden. Polykarp soll die Frauen ermahnen, an ihren Gatten sich in Fleisch und Geist genügen zu lassen, ebenso die Männer, ihre Frauen zu lieben wie der Herr die Kirche. Wer keusch zu bleiben vermag, der tue es, aber ohne Selbstruhm. Rühmt er sich selbst, so ist er verloren, und wird er für mehr geachtet als der Bischof, so ist er dem Verderben verfallen (5 1 f.).

In der Christologie ging der erbitterte Kampf zwischen Gnosis und Gemeindechristentum um die Person des Soter. Gegen den gnostischen Doketismus und gegen die gnostische Annahme einer zeitweiligen Vereinigung des obern Christus mit dem Fleische des Menschen Jesus wird die wesenhafte wirkliche Fleischwerdung des präexistenten Christus, des Gottes, des Wortes, des Gottsohnes mit grosser Entschiedenheit behauptet und innerhalb der Gemeinden durchgesetzt: Geburt und Leben, Leiden und Sterben Christi war nichts, was bloss zum Schein geschah, oder was nur von einer Hälfte des Gottmenschen getragen wurde, sondern das sind Taten und Leiden des ganzen Jesus

Christus. Der Verfasser von I Joh und Ignatius sind hier im nachapostolischen Zeitalter die Rufer im Streit, Polykarp von Smyrna folgt den beiden nach.

I Joh kämpft gegen eine gnostische Lehre, die ein Einwohnen des Christus im Fleisch des Menschen annahm, und zwar für die Zeit von der Taufe bis zur Passion. Jesus ist der Christus; Jesus Christus ist im Fleische gekommen; Jesus ist der Sohn Gottes — so und ähnlich antwortet I (und auch II) Joh auf die Irrlehre und bleibt mit grosser Beharrlichkeit bei der steten Einschärfung der wahren Christologie, die für ihn eben in der Identität des ewigen Gottessohnes mit der historischen Erscheinung des irdischen Jesus besteht: das Wort ist Fleisch geworden, war zu hören, zu sehen, zu betasten (I Joh 1 1 ff.). Der Lügner und der Antichrist ist der, der leugnet, dass Jesus der Christus ist. Wer aber den Sohn ableugnet, der hat auch den Vater nicht (2 22 ff.). Vom Antichristen stammt jedes Pneuma her, das nicht bekennt, Jesus Christus sei im Fleische gekommen (4 1 ff.). Jesus ist Gottes Sohn, er ist durch die Taufe und durch das Leiden, durch Wasser und durch Blut, gegangen. Wasser, Blut und der Geist zeugen von ihm, die drei sind einmütig (5 6 ff.). Verführer sind es, die in die Welt ausgezogen sind und nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleische gekommen sei (II Joh 7 ff.). Wie die angeführten Stellen beweisen, lässt sich der Verfasser der Briefe so gut wie gar nicht auf theologische Disputation ein. Er begnügt sich damit, die rechte Ueberlieferung, die in den Gemeinden vorhanden war, und die deutlich für die historische Erscheinung des Christus sprach, den Gemeinden einzuschärfen [1].

Nicht viel mehr als die Joh-briefe theologisiert auch Ignatius. Er hat es mit Doketen im eigentlichen Sinne zu tun, mit Leuten, die die Realität der Menschheit Jesu leugnen. Auch er steht entschlossen zur kirchlichen Tradition. Jesus Christus ist ihm beides, Mensch und Gott, er ist der ins Fleisch gekommene Gott. So richtet er durch Betonung, Erläuterung, Umschreibung und Erweiterung des den Gemeinden geläufigen Kerygmas von Jesus einen Wall gegen die Härese auf. Nur einen Arzt gibt es, der ist fleischlich und geistlich zugleich, gezeugt und ungezeugt, ins Fleisch gekommener Gott, im Tode wahres Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst gelitten, dann leidenlos, Jesus Christus, unser Herr (Eph 7 2). Unser Gott, Jesus der Christus, ward von Maria nach Gottes Heilsratschluss empfangen, aus Davids Samen zwar und doch aus heiligem Geiste, er ward geboren und getauft, auf

[1] Antidoketische Züge weist übrigens auch die Christologie des Evang Joh auf, nur ist dort natürlich die Polemik nicht so deutlich.

dass er durch Leiden das Wasser reinige (Eph 18 2). Noch deutlicher ist Trall 9, wo Ignatius sich ganz auf die Sätze des Kerygmas zurückzieht und die einzelnen Glieder desselben unterstreicht, indem er ein „wahrhaftig" hinzusetzt: So seid nun taub, wenn jemand euch etwas vorschwatzt ohne Jesus Christus, den aus Davids Geschlecht, aus der Maria Stammenden, der da wahrhaftig geboren wurde, ass und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen und die irdischen und die unterweltlichen Mächte zuschauten; der auch wahrhaft von den Toten auferstand, . . . ohne den wir wahrhaftiges Leben nicht haben. Mit derselben Methode treibt Ignatius auch Smyrn 1 f. und Magn 11 antidoketische Ketzerpolemik. Polykarp endlich, dem Johannes und Ignatius nachgehend, begnügt sich auch mit der Häufung von Anathematismen wider die, die nicht bekennen, Jesus Christus sei ins Fleisch gekommen (7 1).

Es war ausserordentlich wichtig, dass die Führer der Gemeinden ohne Zögern und auch ohne schwer verständliche theologische Polemik für die Menschheit Jesu eintraten. Sie retteten damit diese und ihre hohe Bedeutung für Glauben und Ethik der Gemeinde vor der gnostischen Zerstörung und Verflüchtigung, für die der obere Christus, der leib- und leidlose, doch nur ein Phantom oder besten Falls ein Gemisch aus zwei mit Sonderexistenz ausgestatteten Persönlichkeiten war. Auch hier darf nicht übersehen werden, dass die Abwehr der Gnosis der Kirche recht schwer wurde, weil auch in ihrer eigenen Mitte genug Christen vorhanden waren, denen ein der Menschlichkeit entkleideter Christus keine ernsteren religiösen Interessen verletzte, sondern die im Gegenteil allen Nachdruck darauf legten, in Christus einen Gott, und nur einen Gott, ohne Abstrich zu haben.

Wie in der Christologie so war auch in der Eschatologie der gnostische Ansturm für die Gemeinden die Veranlassung, sich der Ueberlieferung umso angelegentlicher zu erinnern und an ihr festzuhalten. Auch hier war der Kampf kein leichter. Wie an andrer Stelle gezeigt wurde, war grade in der Eschatologie eine Anzahl verschiedener Vorstellungen auf dem Grunde der Gemeinden lebendig, die ausserchristlichen und ausserjüdischen Ursprungs war, die von der griechischen religiösen Vorstellungswelt herkam; weiter war, wie noch zu zeigen ist, der urchristliche Gedanke der Parusie in den Gemeinden, je mehr Jahre und Jahrzehnte dahingingen, einer steten Erschütterung und Anzweiflung verfallen. Trotz alledem ist die urchristliche apokalyptische Eschatologie, die Wiederkunft des Herrn, die Auferstehung des Fleisches, das Weltgericht umfassend, niemals in den Gemeinden auf-

gegeben worden. In irgendeiner Form wurde sie mit den fremden eingedrungenen Vorstellungen vereint, und der Gnosis gegenüber behauptet. Die Ueberlieferung, die die Auferstehung des Fleisches und die andern Stücke der Eschatologie als altes Gut aufwies, die die Auferstehung des Herrn erzählte, gab auch hier den Ausschlag, nicht religiöse und ethische Bedürfnisse. Denn diese drängten, weil das Griechentum und die synkretistische Frömmigkeit und Ethik in den Gemeinden im Ansteigen war, dazu, die urchristliche Eschatologie zu spiritualisieren, wie es schon von Anfang an in den Gemeinden versucht worden war (vgl. I Kor 15). Joh hat deutliche Ansätze zu einer Frömmigkeit und Theologie, die in der Richtung der Gnosis selber liegt, aber er hält fest an der leiblichen Auferstehung, und zwar sicherlich in bewusstem Gegensatze gegen aufkommende gnostische Richtungen (5 25 ff., 11 1 ff.). Vielleicht auch gegen gnostische Leugnung der Wiederkunft richtet sich das Wort desselben Mannes im Briefe (I Joh 2 28): Und nun, Kinder, bleibet in ihm, damit wir, wenn er sich offenbart, Zuversicht haben, und nicht von seiner Seite beschämt werden bei seiner Ankunft. Schroff wendet sich der Verfasser der Past gegen die, die von der Wahrheit abgekommen sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen (II Tim 2 18). Er tröstet die Gemeinden, auf die die Beweisführungen der Irrlehrer Eindruck gemacht haben, mit dem Hinweis darauf, dass Gott, der König der Könige, der Herr der Herrscher die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus schon sehen lassen werde, freilich zu seiner Zeit (καιροῖς ἰδίοις; I Tim 6 15). Die Tröstungen, die in den Schriften des Zeitalters der Gemeinde gespendet werden müssen, weil der Herr noch immer ausbleibt [1], sind deswegen so zahlreich anzutreffen, weil grade die Eschatologie durch die Häretiker mit Erfolg kritisiert wurde: auch wo demnach in diesen Paränesen keine direkte Polemik gegen die Gnosis zu erkennen ist, muss doch angenommen werden, dass mittelbar gegen gnostische Anschauungen gekämpft wird (I Clem, II Clem, Jak, Herm u. a.). Sehr deutlich und entschieden sagt endlich auch Polykarp, auf die Tradition sich zurückziehend: Wer da die Worte des Herrn dreht nach seinen Lüsten und sagt, es gebe weder Auferstehung noch Gericht, dieser ist ein Erstgeborener Satans (7 1).

Auf all den angeführten Linien der antignostischen Polemik hat die Gemeinde stets die in ihr herrschende Ueberlieferung und zwar mit vollem Rechte anrufen können. Wer verbürgte aber die Wahrheit und Unverletztheit der Ueberlieferung? Der Charismatiker selbstverständlich nicht. Hätten die Gemeinden sich auf ihre Charismatiker be-

[1] Vgl. darüber den folgenden Abschnitt, S. 398 ff.

rufen, dann hätten sie dem ausgebildeten Pneumatikertum der Gnosis gegenüber einen schweren Stand gehabt. Dass der Bischof der Hüter und Inhaber der rechten Ueberlieferung sei, hat das nachapostolische Zeitalter erst in schüchternen Ansätzen behauptet. In den Past — wenn die dort angeredeten Männer Timotheus und Titus Typen der monarchischen Bischöfe sind — erscheint immerhin die Theorie, dass die Amtsträger nicht nur von den Aposteln eingesetzt sind, sondern auch aus den Händen dieser die rechte Lehre empfangen haben, schon in einigermassen greifbarer Gestalt[1]. Aber sicherlich waren die Anschauungen hier noch sehr im Unklaren. Für Ignatius ist der Bischof noch keineswegs der Nachfolger der Apostel und als solcher der Hüter der richtigen Lehre. Erst die spätere Zeit, die zweite Hälfte des 2. Jhrh., hat die hier klaffende Lücke ausgefüllt und für die in den Gemeinden zu Recht bestehende Lehre eine Gewährleistung in der apostolischen Nachfolge der Bischöfe gefunden.

Aber eine vermittelnde Grösse zwischen Christus-Gott einerseits, den Gemeinden andrerseits haben die Christen der zweiten und dritten Generation doch schon gehabt, und das waren die Apostel selber. Auf allen Linien lässt sich das Hochsteigen ihres Ansehens verfolgen. Fast jede Schrift des nachapostolischen Zeitalters liefert wertvolle Fingerzeige in dieser Hinsicht. Die Heidenkirche führt alles, was sie an geistigem Besitz und an Institution hat, auf das Apostelkollegium, d. h. die Zwölf, und auf ihren Stifter, Paulus, zurück.

Die Heidenkirche war ohne direktes Zutun der Urapostel, nur mit deren Zulassung entstanden, Paulus hatte um seine Arbeit kämpfen müssen, und er hatte von den ältern Kreisen her viele Hemmung erfahren. Die Erinnerung an die zuwartende Haltung der Urapostel, an die Spannungen des apostolischen Zeitalters konnten unmöglich in der Kirche erhalten bleiben, als sie daran ging, das Recht ihres Daseins aus der Vergangenheit zu beweisen. Zwischen Paulus und den Zwölfen durfte keine Verschiedenheit bestehen, zwischen den Herrn Christus und seine Kirche, d. h. die Heidenkirche, mussten die Urapostel als ein verbindendes Glied eingeschoben werden. Aus diesem notwendigen Bestreben heraus entstanden die ökumenischen Missionsbefehle, die der Auferstandene den Zwölfen gibt (Mt 28 19, Lk 24 47, Act 1 8), entstand aber auch die Gesamtbetrachtung, wie sie in Act niedergelegt ist, wo die Stiftung des gesetzesfreien Heidenchristentums bis in den Zwölferkreis hinein, an den Felsenmann Petrus, reicht (Act 10 f.), wo die Führer des Urkreises, Petrus und Jakobus, als die Anwälte des paulinischen Evangeliums erscheinen und ihre Hand

[1] Vgl. oben S. 201 ff.

schützend über die Freiheit der Heidengemeinden strecken (Act 15). In demselben Buche tritt der Apostel Paulus auf, um den Vorstehern der führenden Gemeinde Asiens Vorschriften über ihr Verhalten und die Abwehr der Irrlehre zu geben (20 28 ff.). Der Urkreis und die Augenzeugenschaft spielen eine grosse Rolle im Joh-evangelium. Als Werke von Uraposteln und von Apostelschülern sind die vier Evangelien zu Ansehen gekommen. Auch apokryphe Evangelien wurden unter den Deckschutz apostolischer Männer gestellt. Die anonyme Schriftstellerei des Zeitalters überhaupt hat für ihre Produkte apostolische Aufschrift gesucht; fünf Schriften tragen allein den Namen des Petrus: ein Evangelium, eine Apokalypse, das sogenannte Kerygma und die beiden Briefe. Die Did will nach ihrer Aufschrift die Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden sein. Die Kirchen- und Lebensordnung, die die Past enthalten, steht unter der Autorität des Paulus. Dass grade die Gemeindeorganisation — sehr bedeutsam für die Zukunft — an die Apostel geknüpft wurde, zeigt auch I Clem 42 und 44. Der schriftliche Nachlass des Paulus ist sicherlich in nahezu allen Gemeinden der Heidenkirche gesammelt vorhanden und im Gebrauch gewesen. Schon beginnt im nachapostolischen Zeitalter eine Wertung der Gemeinden danach, ob sie von Aposteln gestiftet und mit ihnen in Berührung gekommen sind oder nicht. Ignatius, der überhaupt die Apostel ausserordentlich hoch einschätzt, will die Epheser rühmen, da sagt er zu ihnen: Ich weiss, wer ich bin und wem ich schreibe. Ich bin verurteilt, ihr habt Erbarmen gefunden; ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt. Der Durchgang seid ihr für die zu Gott Emporgerissenen, Miteingeweihte des Paulus, des Geheiligten, des Wohlbezeugten, des Hochseligen, in dessen Fusstapfen ich erfunden werden möchte, wenn ich zu Gott gelange, der in jedem Briefe eurer gedenkt in Christus Jesus (Eph 12). Unmittelbar zuvor (11 2) schreibt Ignatius: möchte ich — beim Weltgericht — in den Reihen der Epheser erfunden werden, der Christen, die da auch mit den Aposteln immerfort zusammenstimmten in Kraft Jesu Christi. Den Römern will der Antiochener „nicht wie Petrus und Paulus befehlen“ (Rm 4 3); von diesen beiden Anordnungen empfangen zu haben, ist eben ein besonderer Ruhm für die Gemeinde der Welthauptstadt. Schon um das Jahr 90 herum weist die römische Gemeinde mit stolzer Freude auf die Martyrien des Petrus und Paulus, die in ihrer Mitte stattgefunden haben (I Clem 5 3 ff.). Die hervorragend zuverlässige und alte Gemeinde der Korinther kann sich rühmen, Briefe von des seligen Apostels Paulus Hand erhalten zu haben (I Clem 47 1 ff.). Bald nach Ignatius sagt Polykarp zu der philippischen Gemeinde: Unter euch

weilte Paulus gegenwärtig und lehrte den damals Lebenden klar und fest das Wort der Wahrheit, euch hat er auch abwesend Briefe geschrieben (3 2); unter euch hat der selige Paulus gewirkt, ihr steht am Anfang seines Evangeliums; rühmt er sich doch eurer in allen Kirchen, die allein damals Gott erkannt hatten; wir aber hatten ihn noch nicht erkannt (11 3). Wie sehr man schon im nachapostolischen Zeitalter den Bau der Kirche auf das feste Fundament der Apostel stellte, mögen zum Schluss noch zwei verwandte Stellen aus Apok und Herm beweisen: Die Mauer des himmlischen Jerusalems hat zwölf Grundsteine, auf denen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes stehen (Apok 21 14); in das Fundament des Turmes werden (nach den vorchristlichen Gerechten der ersten und zweiten Generation und nach den ATlichen Propheten) 40 Steine eingefügt: das sind die Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes (sim IX 4 3 15 4).

Zu der hohen Prädizierung des Apostolats, die aus all den angeführten Beobachtungen und Stellen spricht, hat sicherlich nicht nur das Auftreten der Gnosis und die dadurch nötig gewordene Berufung auf die Ueberlieferung Veranlassung gegeben. Die Verherrlichung des Anfangs, der ersten Generation, liegt allen Nachgeborenen nahe, und das Ausströmen des Geistes aus den Gemeinden, das Bewusstsein der eigenen Schwäche beförderte nur die Hochstellung des Apostolats. Aber selbstverständlich war es für diesen Vorgang nur förderlich, dass die Gemeinden noch vor dem Jahre 100 ihren Bestand an Lehre und Einrichtung gegen die Gnosis zu verteidigen hatten.

Die im Voranstehenden versuchten Nachweise haben gezeigt, wie von seiten der Gemeinden dem Angriff der Gnosis begegnet wurde, wie, in den grossen Zügen wenigstens, die überkommene urchristliche religiöse Vorstellungswelt verteidigt wurde. Diese Verteidigung war freilich immer noch eine mangelhafte und vorläufige, und sie ist es bis zum Ende unseres Zeitraums geblieben. Wir haben gesehen, welches die Mittel zur Abwehr der Gnosis waren: die Forderung des Anschlusses an das Gemeindeamt, die Zusammenziehung des Gemeindelebens um die Personen der Amtsträger einerseits, andrerseits die Betonung des echten, alten, von den Aposteln herübergekommenen Glaubens, die Warnung vor dem „Hinausschreiten und Nichtbleiben in der Lehre“ (II Joh 9), die Kritik des Lebenswandels der Gnostiker, die versuchsweise begonnene Unterdrückung und Ueberwachung des Pneumatikertums. Aber bei dem bis 150 etwa erreichten Stande der Entwickelung konnte man der Gnosis, namentlich ihren späteren, mehr hellenischen Ausgestaltungen, noch nicht erfolgreichen Widerstand leisten. Man musste nachweisen, dass das in der Kirche vorhandene Vorstellungs-

gut und die Verfassungseinrichtungen der Gemeinden — der monarchische Episkopat, der die Ueberwachung der Gemeinden in die Hand bekam — tatsächlich apostolischen Ursprungs waren, wie man bisher einfach voraussetzte. Dieser Höhepunkt der Entwicklung wurde erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. erreicht. Da erst „wurden feste äussere Massstäbe zur Umgrenzung dessen, was christlich sei, aufgestellt und diese Massstäbe als apostolische Institutionen proclamiert. Das Taufbekenntnis wurde zur apostolischen Glaubensregel resp. zum apostolischen Glaubensgesetz erhoben; aus den kirchlichen Leseschriften wurde eine apostolische Schriftensammlung gebildet und dem AT. gleichgestellt; die bischöflich monarchische Verfassung wurde als apostolische ausgegeben und den Bischöfen die Qualität von Nachfolgern der Apostel erteilt; der Kultus endlich wurde zu einer Mysterienfeier ausgestaltet, die gleichfalls auf die Apostel zurückgeführt wurde. Eine streng abgeschlossene Kirche als Lehr-, Kultus- und Rechtsgemeinschaft war das Ergebnis dieser Institutionen."

8. Die Frömmigkeit.

Die Schwierigkeit, von der Frömmigkeit des nachapostolischen Zeitalters ein richtiges Bild zu erlangen, liegt darin, dass in den Quellen meist nicht die Frömmigkeit des Gemeindedurchschnitts, sondern die der führenden Schicht, der Propheten, der Lehrer, der hervorragenden Amtsträger zum Ausdruck kommt. Die Joh-briefe, die Apok, I Clem, die Ignatianen sind, jede Gruppe für sich, ausgezeichnet durch den eigenartigen Typus der Frömmigkeit, den sie vertreten, aber wie wenig lassen sie von dem religiösen Leben erkennen, das in den schlichten Christen der römischen Gemeinde und der Kirchen Asiens tatsächlich lebendig war. So wenig wie bei den Paulusbriefen liegt in den aufgezählten und in andern Dokumenten die Frömmigkeit der angeredeten Gemeindechristen zu Tage, sie kann erst mühsam durch Rückschluss gewonnen werden, manchmal bleibt sie auch ganz im Dunklen. Besser steht es mit einer Reihe anderer Quellen, die in unmittelbarerer Weise das religiöse Leben des Durchschnitts wiedergeben, sei es, weil ihre Verfasser diesem Durchschnitt selber nahe stehen, wie Hermas, obwohl er „Prophet" ist, und der Prediger des II Clem, sei es, weil sie auf den Zustand der breiteren Schichten ausgiebigere Rücksicht nehmen, wie es der Verfasser von Jak tut.

Die Frömmigkeit des nachapostolischen Zeitalters erscheint in dem Rahmen der bereits dargestellten religiösen Vorstellungen der

Gemeinden, ihrer „Theologie“ im weitesten Sinne[1]. In diesen Rahmen eingefügt, erweist sich die Frömmigkeit als ein Kontrastbild. Alles beherrscht der Gegensatz zwischen Gott und der Welt. Der gegenwärtige Weltlauf steht unter der Herrschaft des Satans und der Dämonen, erst die kommende Weltordnung ist im Einklang mit Gott. Ein andrer Gegensatz ist die Gemeinde Gottes und diese Welt: wie in der Fremde, in der Zerstreuung wohnen die Knechte Gottes in dieser Welt, und die Stadt, in der sie Bürgerrecht haben, ist fern von hier (Herm sim I 1). Im künftigen Reiche erst, das die Ankunft des vom Himmel niedersteigenden Herrn bringt, werden die Christen in Herrlichkeit und Einigkeit bei einander wohnen. Leben und Farbe in der Frömmigkeit bereits der allerältesten heidenchristlichen Gemeinden wurde durch die grossen Gegensätze von Jetztzeit und Zukunft, von Gott und Satan, von dieser Welt und den „Heiligen Gottes“ bestimmt, und eine himmelanstürmende Sehnsucht, die in dieser Welt bereits die Freuden der künftigen ahnte und schaute, schlug die Brücke über die Gegensätze. Diese Sehnsucht redet in ergreifenden Tönen aus den Briefen des Paulus als seine persönliche Stimmung. Sie war aber auch in den Gemeinden des Paulus vorhanden, die weit unter der Höhe seiner eigenen Frömmigkeit zurückblieben, die er aber von Anfang an gelehrt hatte, „zu dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott und zu erwarten seinen Sohn von den Himmeln, Jesus, der uns errettet von dem Zorngericht, das da kommt“ (I Thess 1 9 f.). Darum war Verstörung in Thessalonich, als die ersten Todesfälle in der Gemeinde eintraten, und als es schien, dass die Entschlafenen um die Frucht ihres Christenstandes, um die Teilnahme am beginnenden Messiasreiche kommen könnten. Darum war Müssiggang und Unordnung in einzelnen Gemeinden zu finden, weil das gespannte Harren auf den Tag des Endes ein ruhiges und geregeltes Berufsleben hinderte.

Die auf dem Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dieser und der himmlischen Welt stehende Erwartung des Endes hielt auch im nachapostolischen Zeitalter an. Wenn schon die Zustände in den Gemeinden oft nicht so waren, dass viele ihrer Glieder mit zukunftssicherer Freudigkeit den Tag des Herrn begehren konnten — er wäre für sie Finsternis, nicht Licht gewesen - -, wenn auch in den Gemeinden hie und da nicht um die Ankunft des Herrn, sondern um den Aufschub des Endes gebetet werden musste, so stehen doch immerhin genug Zeugnisse zu Gebot, die beweisen, dass in der Frömmigkeit der zweiten und dritten Generation das Warten auf den Tag, die Herbei-

[1] Vgl. oben S. 339 ff.

sehnung der künftigen Herrlichkeit den Grundton bildete. Ergreifend, in ursprünglicher Gewalt, tritt diese Stimmung in den packenden Schlussklängen der johanneischen Offenbarung hervor: Die Zeit ist nahe; siehe, ich komme bald, und mein Lohn mit mir, zu vergelten jedem, wie sein Werk ist; und der Geist und die Braut sprechen: komm!, und wer es hört, soll sagen: komm! Es spricht, der das bezeugt: ja, ich komme bald. Amen, komm, Herr Jesus (22 10. 12. 17. 20). Ebenso sind die Abendmahlsgebete der Didache auf das ersehnte Ende gestimmt: Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so lass auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden; und: Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie, die geheiligte, von den vier Winden zusammen in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade, und es vergehe diese Welt. Hosianna dem Gotte Davids. Wer heilig ist, komme herzu; wer es nicht ist, der tue Busse. Maranatha. Amen (9 4; 10 5 f.). Ruhiger im Tone, aber gleich in der Sache ist es, wenn I Joh sagt: Geliebte, wir sind jetzt Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen, dass wenn er sich offenbart, wir ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist (3 2). Ignatius, der nicht mehr damit rechnen kann, den Tag des Herrn im Fleische zu erleben, der aber sein Leben sicher gestellt fühlt, ist voll Sehnsucht nach der nächsten Zukunft, dem Jenseits: Meine Weltliebe ist gekreuzigt, und nicht ist in mir ein Feuer, das nach Irdischem lecket; wohl aber lebendiges Wasser, das in mir redet und inwendig zu mir spricht: Dorthin zum Vater (Röm 7 2). Noch eine kleine Weile, ganz klein — und er kommt, der da kommen soll, und wird nicht verziehen; wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir, sagt der Verfasser des Hebräerbriefes (10 37, 13 14).

Die von Anfang an in den Gemeinden vorhandene, auf die Zukunft gerichtete, das Ende ersehnende Frömmigkeit erfuhr aber eine schwere Erschütterung, deren Wirkungen sich bereits im Laufe der zweiten Generation, noch vor der Jahrhundertwende, geltend machten, durch das Ausbleiben der Parusie. Immer und immer wieder schauten die Frommen zum Himmel empor, ob er sich denn nicht auftue, und ob nicht auf seinen Wolken der Ersehnte niederfahre. Und als er immer und immer noch nicht kam, als die Tage und Monate zu Jahren, diese zu Jahrzehnten und Generationen wurden, da kam Unruhe und Verstörung über die Gemeinden. Wohl blieben auch da noch die Gros-

sen der Frömmigkeit stark und hielten mit ihrem Beispiel und ihrem Zuspruch viele Schwankende aufrecht. Aber es blieb nicht aus, dass Halbherzige, ja auch Spötter und Zweifler durch die Enttäuschung der Parusiehoffnung die Ueberhand bekamen. Die hiedurch entstehende Gefahr war deswegen so gross, weil die Parusieerwartung ja kein unwesentlicher Bestandteil der christlichen Zukunftshoffnung war, sondern unzertrennlich in den Komplex der realistischen, apokalyptischen Eschatologie eingefügt, mit der Totenerweckung, der Fleischesauferstehung, dem Weltgericht, dem Jenseitsreich verknüpft war. Die Sicherheit all dieser Vorstellungen, die ohnehin schon durch andre Einflüsse, durch den Synkretismus und das Hellenentum in den Gemeinden und durch die Gnosis neben den Gemeinden, ins Schwanken gebracht wurde, ward noch schwerer erschüttert, als die Parusieerwartung die Gemeinden enttäuschte. Darum versuchen in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters die Führer der Gemeinden auf Schritt und Tritt die gebrochene Hoffnung der breiteren Schichten wieder zu festigen, indem sie den Zweifeln, der getäuschten Erwartung, entgegentreten.

In sehr klarer, bündiger Weise ist der Vorstoss der „Spötter" in II Petr 3 4 formuliert: Wo ist die Verheissung seiner Ankunft? Seit der Zeit, dass die Väter schlafen gegangen sind, bleibt ja alles so vom Anfang der Welt her. Aber schon in viel früherer Zeit, noch vor der Jahrhundertwende, muss I Clem sprechen: Fern sei von uns jene Schrift, wo es heisst: „Unglückselig sind die Zweifler, jene, die in ihrer Seele zwiespältig sind und sprechen: dies haben wir auch schon in den Tagen unserer Väter gehört, und siehe, wir sind alt geworden, und nichts von all dem ist uns widerfahren. O ihr Toren, vergleicht euch mit einem Baume; nehmt einen Weinstock: erst lässt er seine Blätter fallen, dann entsteht ein Schössling, dann ein Blatt, dann eine Blüte und darnach ein Herling, endlich ist die reife Traube da". Ihr seht, dass in kurzer Zeit die Baumfrucht zur Reife gelangt. Wahrhaftig, rasch und plötzlich wird sein Ratschluss vollendet werden, da doch auch die Schrift bezeugt: „Schnell wird er kommen und nicht zögern, und plötzlich wird kommen der Herr zu seinem Tempel und der Heilige, den ihr erwartet" (23 3—5, vgl. auch II Clem 11 2 ff.). Aus der grossen Anzahl von Stellen, die sonst noch zu Gebote stehen, um sowohl die Erschütterung der Frömmigkeit durch die ausbleibende Parusie als auch die Gegenbemühungen der Gemeindeführer darzutun, mögen nur einige charakteristische ausgewählt werden. Als Gegengewicht gegen das Herrenwort: Einige unter denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht

(Mk 9 1, vgl. auch 13 30), besass man das andre Wort Jesu, dass Tag und Stunde der Reichsankunft niemand wisse, nicht die Engel im Himmel, nicht der Sohn selber, sondern allein der Vater (Mt 24 36). Auf dies Wort, auf die Allmacht Gottes, der schon wisse, wann das Reich zu kommen habe, konnte man sich zurückziehen: zu seinen eigenen Zeiten, die er nach seiner eigenen Vollmacht gesetzt hat, wird Gott den Sohn offenbaren (so z. B. Act 1 7, I Tim 6 15). — Solange noch einzelne Männer der ersten Generation am Leben waren, war die Erfüllung des eben angeführten Jesuswortes Mk 9 1 noch zu erhoffen. In Sonderheit ist zu erkennen, dass von dem grossen, in rätselvolles Dunkel gehüllten „Johannes" innerhalb der asiatischen Gemeinden, und zwar mit Berufung auf eine besondere Verheissung des Herrn an ihn, das Wort umging: er wird nicht sterben, sondern noch lebendig die Ankunft seines Meisters erleben. Aber auch er ging in die Kammern des Todes ein, und den enttäuschten Gemeinden musste die Verheissung des Herrn zurecht gerückt werden: Jesus hat nicht zu ihm gesagt: er sterbe nicht, sondern: w e n n ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was geht es dich (Petrus) an (Joh 21 22). — Den Gemeinden wurde eingeschärft, sich zu gedulden: So harret nun geduldig, Brüder, auf die Ankunft des Herrn. Siehe, der Ackersmann erwartet die kostbare Frucht der Erde und harrt in Geduld über ihr, bis sie Frühregen und Spätregen bekomme (Jak 5 7). — Vor allem aber sehen wir, dass von Anbeginn unseres Zeitraums an bis zu seinem Ende den Gemeinden immer und immer wiederholt wurde: jetzt, augenblicklich ist das Ende da, in kürzester Zeit muss der Herr kommen. „Was geschehen muss in Kürze", lässt Gott seinen Knecht Johannes schauen (Apok 1 1); die Zeit ist nahe, siehe, ich komme bald, bezeugt ihm der Herr Jesus am Ende der Vision (22 10. 12. 20). Das Ende von allem ist herangekommen, steht I Petr 4 7. Rasch und plötzlich soll, nach I Clem 23 5, sein Ratschluss vollendet werden, wie ja auch die Schrift bezeuge. Hebr 10 36 beruft sich ebenfalls auf die Schrift: Noch eine kleine Zeit, ganz klein, und er kommt, der da kommen soll. In der letzten Stunde zu schreiben, ist sich der Verfasser von I Joh bewusst (2 18), ebenso wie auch für Ignatius die letzten Zeiten da sind (Eph 11 1). Das vollendete Aergernis ist nahe herbeigekommen. Es hat nämlich unser Gebieter die Fristen und Tage zu dem Zwecke abgekürzt, damit sein Liebling sein Kommen beschleunige und früher zu seinem Erbe gelange. Darum haben wir acht in den letzten Tagen. Denn die ganze Zeit unseres Lebens und Glaubens wird uns nichts nützen, wenn wir j e t z t in der gottlosen Zeit und in den künftigen Aergernissen nicht, wie es Kindern Gottes ziemt, Widerstand leisten, lehrt und mahnt der

Didaskalos, der in Barn seine geliebten Söhne und Töchter anspricht (4 3. 9, überhaupt c 4). Apokalyptische Predigt von dem Herrn, der die Himmel und die Berge, die Hügel und die Meere versetzt, und seinen Auserwählten alles eben macht, empfängt auch Hermas (vis I 3 4). Er fragt die Kirche, ob das Ende schon da sei. Ihm wird darauf die Antwort: Erst wenn der Turm, der gebaut wird, vollendet ist, ist das Ende da, aber rasch wird er gebaut werden (vis III 8 9), und ganz entsprechend klingt sein Buch aus in die Ermahnung: Um euretwillen ist das Werk der Turmerbauung unterbrochen worden. Wenn ihr euch also nicht beeilt, recht zu tun, so wird der Turm vollendet und ihr werdet ausgeschlossen werden (sim X 4 4).

Alle diese Quellenstellen lassen einen deutlichen Einblick in die tiefe Entmutigung tun, die in den Gemeinden wegen des Nichteintreffens der Parusie verbreitet gewesen sein muss. So leuchtend die Frömmigkeit des Apokalyptikers, des Johannes der Briefe, des Ignatius auch entgegentritt, — die Folie, von der sie sich abhebt, ist viele Verzagtheit, kraftloses Schwanken, unmutsvolle Enttäuschung.

Woran konnte sich nun bei dieser Sachlage die Frömmigkeit aufrichten, wie wurde doch auch in diesen Gemeinden die Religion erlebt, wodurch kam die Seele des Einzelnen zu Ruhe und Sicherheit, dass das Gut seiner religiösen Hoffnung zuverlässig sei, und dass er daran Anteil bekommen werde? Diese Sicherstellung des religiösen Lebens hat das Gemeindechristentum gesucht und gefunden in den Tatsachen der Geistesbegabung, in den Sakramenten und in der Lebensführung, die in den Gemeinden gefordert wurde.

Der Geist.

Mit den Worten Geist und Geistesbegabung wird ein weites Gebiet von Tatsachen des altchristlichen Lebens, nicht bloss im apostolischen Zeitalter sondern auch in den folgenden Generationen, bezeichnet. Der Geist ist sowohl eine objektiv gewordene Grösse der Vergangenheit — die Autorität der in der Gemeinde gelesenen heiligen Schriften steht auf ihm — er ist aber auch eine lebendige Grösse der Gegenwart, die fort und fort in der Gemeinde wirksam ist.

Der Geist hat in der Vergangenheit die heiligen Schriften eingegeben, die die Gemeinde von der Synagoge übernahm: die Schriften des AT. Die Gemeinde beurteilte diese Bücher, so wie es das Judentum auch getan hatte: in ihnen redet — wenn nicht Gott selber, oder der präexistente Messias oder die Weisheit — der Geist. Und dieser Geist redet rein in ihnen, von menschlicher Zutat gibt es nichts in den Schriften. Die Menschen, die schrieben, waren willenlose Werkzeuge

des Geistes. Ebendeshalb bedarf es zur rechten Erfassung des Schriftensinnes auch der richtigen geistlichen Exegese. Nur der Geist selber kann würdig und vollständig auslegen, was er eingegeben hat.

Der Besitz des AT. und seine Autorität als einer vom Geiste eingegebenen Schriftensammlung war für die Frömmigkeit der Gemeinden, nicht bloss für ihre Theologie[1] ein äusserst wertvolles Gut. In diesen Rollen war durch den Geist Gottes Wille in giltiger, unanzweifelbarer Form kundgetan, ausserdem lagen in ihnen geheimnisvolle Weissagungen vor, zum Teil in Jesus und seiner Gemeinde schon in Erfüllung gegangen, zum Teil erst in Erfüllung gehend. Eine Stimmung der Sicherheit war mit dem Gebrauch des Buches gegeben, sein Besitz war den offenbarungsdurstigen Zeitgenossen gegenüber ein grosser Schatz. An einer Schrift wie I Clem kann man sich klar machen, was der Gemeindefrömmigkeit im AT. gegeben war. Das beglückende Gefühl: „wir haben erkannt und wissen", das der altchristlichen Frömmigkeit so oft den Ton gibt, beruht nicht zum Geringsten auf dem Besitz des wunderbaren Buches, in dem die Gemeinden die Worte und Weissagungen des Geistes lasen, und das sie entweder in seinem schlichten Wortverstande gebrauchten, oder dessen verborgenen Sinn sie in tieferer pneumatischer Auslegung zu Tage förderten.

Neben die Bücher des AT. trat eine Reihe andrer heiliger Schriften. Auch ihre Autorität stand auf derselben Grösse, wie die Autorität des AT., nämlich auf dem Geiste. Das ist einmal klar von den aus dem Judentum übernommenen, als uralt angesehenen Apokalypsen. Sie treten neben die Sammlung des alexandrinischen Kanons und werden als uralte, heilige, prophetische, vom Geiste eingegebene Bücher ebenso gewertet wie die Schriften des AT. Aber auch das, was die Gemeinde an Schriften christlichen Ursprungs besass, wertete sie als vom heiligen Geiste eingegeben. Die älteste Stelle, an der ein Paulusbrief ausdrücklich zitiert wird, steht I Clem 47 1 ff. Dort werden die Korinther angewiesen: Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand. Wie schreibt er euch am Anfange seiner Verkündigung? Wahrhaftig, voll heiligen Geistes (πνευματικῶς) hat er betreffs seiner und des Kephas und des Apollos Aufträge gegeben. I Clem selber macht ausdrücklich den Anspruch, im heiligen Geiste geschrieben zu sein, Gottes Aufträge zu enthalten (63 2, 59 1). Die Johannesapokalypse und das Buch des Hermas sind im Geiste geschaut, der Auftrag, das Geschaute niederzuschreiben, ist auch im Geiste erfolgt (Apok 1 10, Herm vis I 1 3, II 1 1 u. ö.). Der Verfasser von Barn rühmt sich der Gabe, seinen geliebten Brüdern und Schwe-

[1] Zu der Bedeutung des AT. für die Theologie vgl. S. 348 ff.

stern das AT. richtig auslegen zu können, er gibt ihnen einen Teil dessen, was er selber empfangen hat (1 5, 9 9): selbstverständlich hat er seine Gabe vom Geiste empfangen, und auch seine Schriftstellerei ist eine pneumatische. Ignatius ist Märtyrer, der Herr offenbart ihm allerlei (Eph 20 1; Trall 4 1, 5), der Geist spricht aus ihm (Philad 7 2). Darum sind seine Briefe weit über den Kreis ihrer eigentlichen Adressaten hinaus hoch gewertet und, noch ehe er selbst tot war, gesammelt und verbreitet worden, wie der Brief des Polykarp lehrt (13 2) [1].

So war demnach in dem Komplex von heiligen, gelesenen Büchern, die in der Gemeinde im Gebrauch waren, ein Stück gleichsam verkörperten Geistes vorhanden. Der Geist spricht aus allen diesen Schriften, alten wie neuen, er bürgt für die Sicherheit dessen, was die Gemeinde aus ihnen herauslesen kann. Und er ist nun weiter keineswegs bloss eine Grösse der Vergangenheit, deren Walten man nur in Schriften, die die Ueberlieferung trägt, zu erkennen vermag, er ist auch eine lebendige Kraft in den Gemeinden, von denen jede einzelne sein Wirken heute und morgen an und in lebendigen Menschen beobachten kann.

Noch sind in den Gemeinden unseres ganzen Zeitraums die grossen Träger des Geistes vorhanden, die schon das apostolische Zeitalter kannte und ehrte: die Apostel, die Propheten und die Lehrer. An dieser pneumatischen Aristokratie erkannten auch die Christen der zweiten und dritten Generation das lebendige Wirken des Geistes.

Noch sondert sich der Geist zu dem Werke des Apostolats aus den Gemeinden Männer ab, die ausziehen und unstät von Ort zu Ort wandernd den Namen verkünden. Kommen sie in schon bestehende Gemeinden, so werden sie gastfreundlich aufgenommen — „wie der Herr" — und man entlässt sie mit Ehren. Kommen sie in rein heidnische Städte, so müssen sie sich Gastfreundschaft erbitten, wo sie sie finden. So schildern zwei Dokumente des nachapostolischen Zeitalters das Leben des Apostels: III Joh 5 ff. und Did 11 4 ff. Es ist nicht zu verkennen, dass die Apostel nur noch selten erwähnt werden [2], dass sie nicht mehr so zahlreich und lange nicht mehr so angesehen sind wie in der ersten Generation. Die Mission ging bereits auf andern Wegen vorwärts, und die Irrlehre sowohl wie fahrendes Goëtentum hüllten sich in die Maske christlichen Wanderpredigertums und schädigten so das

[1] Zu den kirchlichen Leseschriften im allgemeinen vgl. schon oben S. 233 ff.

[2] Vgl. ausser den eben erwähnten Stellen noch Herm vis III 5 1, sim IX 25 2, Clem hom XI 35, die Tradition bei Euseb KG III 37 2. Wo sonst von Aposteln die Rede ist, erscheinen sie überall als eine Grösse der Vergangenheit. Meist sind die Zwölf darunter verstanden, vgl. S. 393 ff.

Ansehen des Standes, weswegen die Did bereits recht strenge Weisungen darüber geben muss, den wahren Apostel von dem falschen zu unterscheiden (11 5 und 6). Doch waren natürlich auch noch unter den Aposteln so gut wie unter den Propheten aufrichtige und treue Männer, die sich wirklich vom Geiste berufen wussten und durch die Ausübung ihres schweren Berufes ein Zeugnis von der zwingenden Kraft des Geistes ablegten.

Häufiger als die Apostel waren im nachapostolischen Zeitalter die Propheten zu finden, und in ihrer Gegenwart besass die Gemeinde in ganz hervorragendem Masse ein Unterpfand für die lebendige Wirksamkeit des Geistes. Während der rechte Apostel in der Ausübung seines Berufes umherzog und sich nicht in einer bereits bestehenden Gemeinde aufhielt oder aufhalten sollte, wird der Prophet im allgemeinen als ständiges Glied der Gemeinde anzusehen sein, in der er auftrat, oder die er sich zum Aufenthaltsorte gewählt hatte. Wohl kennt die Did auch wandernde Propheten, wie sich indirekt aus 13 1 und der Stellung von 11 7 ff. zwischen 11 4 und 12 1 erschliessen lässt, aber sie sieht gleich den Fall vor, dass der Wanderprophet sich dauernd oder doch für längere Zeit in einer Gemeinde niederlässt, in die er kommt (13 1). Der Apokalyptiker Johannes, Hermas, ebenso die von Hermas geschilderten Propheten (mand XI), ferner die Prophetin Ammia in Philadelphia (Anonymus bei Eus KG V 17 2 ff.) sind dauernd mit einer Gemeinde oder doch einem engern Kreise von Gemeinden verknüpft, und das war sicher die Regel. — Der Prophet war in seiner Gemeinde ein hervorragender Träger des Geistes. Er war der Offenbarer des göttlichen Willens, der Vermittler, durch den Gott seine Ratschlüsse und Enthüllungen in die Gemeinde seiner Gläubigen hineinrief. Waren schwerwiegende Entscheidungen von der Gemeinde zu treffen, so ging sie den Propheten an, und er tat ihr den rechten Weg, Gottes Befehl, kund. Die Offenbarungen kamen an ihn in den verschiedensten Formen und an den verschiedensten Orten: im Traume und im wachen Zustande, in der bewusstlosen Ekstase und in dem bloss gesteigerten natürlichen Flusse der Vorstellungen, in der Einsamkeit, wie auf der Insel Patmos (Apok 1 9), in unwegsamer Gegend bei Cumae (Herm vis I 1 3, II 1 1), auf schönem, einsam gelegenem Acker (vis III 1 3) oder im Hause (Herm vis II 4 1, III 1 2, V u. a. St.) oder auch vor der versammelten Gemeinde (Herm mand XI 9). Diese Propheten sahen den Himmel offen und den Herrn der Herrlichkeit auf seinem Throne sitzen so gut wie Jesaias, der Sohn des Amoz, im Jahre da der König Usia starb, sie schauten den Herrn Christus, wie er im Zustande seiner Erhöhung neben Gott thronte, oder wie er sich

rüstete zum Auszuge aus dem Himmel an der Spitze der ungezählten Heerscharen gewappneter Engel. Sie sahen die hehren Lichtgestalten der oberen Welt, die Braut des Christus, die Ekklesia, die Engel, die Erzengel, und diese stiegen herab vom Himmel und verkehrten mit den Propheten, gaben ihnen Offenbarungen und Mahnungen. Die Stimmen der oberen Welt ertönten in den Ohren der Propheten, donnernd und krachend wie das Rollen vieler Donner und das Rauschen vieler Wasser, oder flüsternd und raunend, unsagbare Geheimnisse in nächtlichen Traumgesichten kündend. Was da war und was ist und vor allem, was sein soll bald danach, ward den Propheten kund getan, und sie mahnten die Gläubigen in den bösen Zeiten der Gegenwart zur Ausdauer und zur Treue, zur Hoffnung und zur Geduld. So war den Gemeinden in den Propheten ein pneumatisches Element von hervorragender Wichtigkeit gegeben, an ihnen richtete sich die Gemeindefrömmigkeit auf.

Hinter den Propheten treten die Lehrer wieder stark zurück. Aber auch sie waren noch während des ganzen nachapostolischen Zeitalters in den Gemeinden zu finden. Oefters werden sie ausdrücklich genannt, so in Jak 3 1, wo gewarnt wird: Tretet nicht so zahlreich als Lehrer auf, meine Brüder, ihr wisset, wir bekommen nur grössere Strafe. Sache der freien eigenen Entscheidung ist es also, ob einer Lehrer wird, ob er den Ruf des Geistes in seinem Innern als stark genug empfindet, dass er mit der Autorität eines Lehrers vor die Gemeinde treten kann. Hebr 5 12 wird die Gemeinde tadelnd angeredet: da ihr der Zeit nach solltet Lehrer sein, bedürft ihr vielmehr wiederum der Belehrung über die Anfangsgründe der Sprüche Gottes und habt es dahin gebracht, dass ihr Milch braucht statt fester Speise. Hermas hat (mand IV 3 1) von einigen Lehrern gehört, dass es keine andre Busse gebe als jene, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unsrer frühern Sünden empfingen. Auch an andern Stellen seines Buches gibt Hermas zu erkennen, dass ihm der Didaskalos noch eine vertraute Erscheinung im Gemeindeleben ist, vgl. vis III 5 1 und sim IX 15 4, 16 5, 25 2. Der Verfasser von Barn lässt durch seine Bescheidenheitsfloskeln deutlich den stolzen Anspruch durchschimmern, ein Lehrer zu sein, vgl. 1 8, 4 9.

Aufgabe und Charisma des Lehrers war es, die Weisheit und die Erkenntnis in der Gemeinde zu pflegen. Damit war ein sehr grosses Gebiet umschrieben. Alles, was an Anschauungen über Gott, Welt, Teufel, Dämonen, Gegenwart, Zukunft, Christus, Geister, Engel, Himmel, Hades, Gericht, Rettung, den Gotteswillen in den heiligen Büchern, die heilige Geschichte in den Gemeinden vorhanden war — alles dies und noch vieles andre wurde als wertvolle, beglückende Er-

kenntnis empfunden [1], die fortzupflanzen, zu schützen und zu mehren, den Lehrern zufiel. Der Lehrer musste damit die Gemeindeversammlung und die Teilversammlung erbauen, er hatte wichtige Aufgaben in der Missionsverkündigung und im Katechumenenunterricht, er war der berufene Verteidiger des Glaubens jüdischen, heidnischen, häretischen Angriffen gegenüber. Wenn auch das ekstatische Moment in der Person und der Tätigkeit der Lehrer zurücktrat, so stand den Gemeinden und ihnen selber doch fest, dass es der Geist war, der gewisse Männer zu Lehrern berief. Und dass die Didaskaloi sich durch ihre Tätigkeit auch tatsächlich ein grosses Verdienst um die Gemeindefrömmigkeit und den Gemeindewandel erwarben, geht aus dem Erbe hervor, das namenlose Lehrer der zweiten und dritten Generation hinterlassen haben: I Petr, Jak, Hebr, Barn und andre Stücke der erhaltenen urchristlichen Literatur sind aus den Händen von Lehrern hervorgegangen.

Die eben an den Quellen angestellten Beobachtungen zeigen dem genauer Zusehenden, dass im allgemeinen ohne Zweifel ein Zurücktreten der Charismatiker im Lauf der zweiten und dritten Generation festzustellen ist. Wohl ragen noch grosse Gestalten empor, Propheten wie der Apokalyptiker, aber schwere Entartungen haben die Stände der „Geehrten" in Missachtung gebracht. Ein Fall dieser Wortdiener ist eingetreten, wenn man die Achtung, in der sie in den Anfängen des apostolischen Zeitalters standen, mit der Vorsicht vergleicht, die selbst ein Schriftstück wie die Did ihnen gegenüber einschärft.

Ein entsprechendes Zurücktreten der Charismen lässt sich beobachten, wenn man über den engeren Kreis der grossen Pneumatiker hinausgeht und auf die Zeichen pneumatischer Begabung achtet, die sich sonst noch im nachapostolischen Zeitalter nachweisen lassen. Von dem regen pneumatischen Leben, wie es in den Anfängen der korinthischen Gemeinde nachzuweisen ist, — wenn ihr zusammenkommt, so bringt jeder etwas mit, Psalm, Lehre, Offenbarung, Zunge, Auslegung (I Kor 14 26) — ist in den Quellenschriften der folgenden Generationen wenig mehr zu entdecken. Aber freilich, der Geistesbesitz ist auch jetzt noch eine lebendige Kraft in den Gemeindekreisen.

In Gültigkeit und im Gebrauch ist zunächst einmal die Anschauung und Aussage, dass die Christen insgemein den Geist besitzen. Er kommt in der Taufe auf die Gläubigen herab, in den Gemeinden ist er wirksam. I Clem 2 2 wird bei der Schilderung des korinthischen Gemeindelebens hervorgehoben, dass der heilige Geist reichlich über alle ausgegossen wurde. Ganz dieselbe Anschauung spricht aus Hebr 6 1 ff.:

[1] Vgl. dazu schon oben S. 237 f.

Es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet wurden und von der himmlischen Gabe gekostet haben und des heiligen Geistes teilhaftig wurden und das gute Gotteswort und Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und dann abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Busse. — Der Verfasser von Barn empfindet eine ausserordentliche und überschwengliche Freude über das glückselige und rühmenswerte Geistesleben seines Leserkreises: in so hohem Masse haben sie die Gnade der Geistesgabe eingepflanzt erhalten (1 2). Ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wisset alle, erkennt der Presbyter Johannes den von ihm angeredeten Christen zu (I Joh 2 20). Die Vorstellung der allgemeinen Geistesbegabung der Christen spricht auch aus mand V 1 2, X 2 2, XI 14 und andern Stellen des Hermashirten. In vielen Fällen war es natürlich eine blosse Formel, eine überlieferte Redeweise oder eine dogmatische Konstruktion, wenn in den Gemeinden gesagt wurde: jeder Getaufte besitzt den Geist. Oft entsprach aber der Redeweise auch ein wirklicher Inhalt. Die Christen fühlten, dass ihnen in ihrer Glaubensgemeinschaft die Rätsel der Welt gelöst wurden, sie fühlten: das Licht hat uns Christus geschenkt, wie ein Vater als Söhne hat er uns angeredet, uns die Verlorenen hat er gerettet, die Nebelwolke, die uns umgab, haben wir abgestreift (vgl. II Clem 1). Die beglückende Erkenntnis, dass die Götter der Heiden nichts sind, dass nur der Eine, der im obersten Himmel wohnt, der Herr des Alls ist, und alle die erfreulichen Hoffnungen und Gewissheiten, die im Zusammenhange damit in der christlichen Gemeinschaft gehegt und weitergegeben wurden, hoben den Bewusstseinsinhalt des Christwerdenden weit über seine frühere Höhenlage. Eine Erneuerung seines Erkennens trat ein, die nicht von ihm, von seiner eigenen Kraft ausging, sondern bei der er sich als der Getriebene, Erfahrende empfand: ein Fremdes, Stärkeres war es, was ihn übermochte, der Geist der Gemeinschaft, der er sich anschloss, der heilige Geist. Und dieselbe Erfahrung war auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zu machen. Für viele bedeutete das Christwerden eine Zufuhr von sittigenden Kräften, die sie bis dahin nicht gekannt hatten: Wahrheit, Ehrbarkeit, Züchtigkeit, Geduld, Milde, Barmherzigkeit, Friedensliebe, Selbstlosigkeit und andres mehr wurde von den Christen verlangt, und unter der Mithilfe und dem Beispiele, die ihm aus der Mitte seiner Glaubensbrüder heraus zu teil wurden, kam der Einzelne dahin, diesen Tugenden mit Erfolg nachzustreben. Die Mandate des Hermas zeigen, wie das ganze innere Leben, das Starksein und das Schwanken und der Abfall, mit pneumatischen Vorgängen im Innern des Menschen in Verbindung gebracht werden konnte. Auch hier also neue Anschauungen, neue Kräfte, die

auf das verneuernde Prinzip des Geistes zurückgeführt wurden. Dazu kamen verstärkend noch einzelne religiöse Erlebnisse, die jeder erfahren konnte, die nicht so gewaltig waren wie die Spannungen der Propheten oder die Ekstase der Zungenredner, die aber doch die Brust dessen, der sie erlebte, mit Schauern erfüllten und ihn die Nähe und Lebendigkeit einer Kraft ahnen liessen, die das Herz des Menschen übermannte und bezwang. Ein solches Erlebnis war die Spannung und ihre Lösung, die den Neubekehrten am Tage der Taufe erschütterten, wo er mit seiner früheren Vergangenheit brach, das Gelübde, ein neues Leben zu führen, aussprach, oft Vater, Mutter und Familie liess, um ein Bürger des neuen Reiches, der Gottesstadt zu werden[1]. Wer ist es, der da treibt, erleuchtet, Kraft zum grossen Entschlusse gibt? Wieder der Geist. Aus Wasser und Geist wird neugeboren, wer durch die Taufe hindurchgeht (vgl. Joh 3 5). Weiter kamen im Gemeindeleben Augenblicke der gehobenen feierlichen Stimmung vor, wo jeder Einzelne in seinem Innern das Wehen des Geistes verspürte, weil er über sich selber, über sein gewöhnliches enges Leben hinausgehoben wurde. Es muss stets ein ergreifender Augenblick gewesen sein, wenn die engen Kreise der Gemeindeglieder und nur sie beieinander waren, um das Herrenmahl zu feiern, wenn um das Ende gebetet wurde, um die Ankunft des Herrn, die Sammlung der zerstreuten Kirche, wenn das Maranatha ertönte, und das Brot und der Becher, durch Gebet geheiligt, um die Tische herumgingen: dann fühlte die Gemeinde im Geiste ihren Herrn nahe, dann sprach der Geist und jeder Einzelne: komm, Herr Jesus! Ferner konnte, auch abgesehen von der Feierstunde des Herrenmahles, im Gebete, sei es dem gemeinsamen sei es dem des Einzelnen, die Nähe des Geistes verspürt werden. Auch da trat der Einzelne aus sich selber heraus, Stärkung, Friede, Hoffnung zogen in sein Inneres ein, und er wurde des Wirkens einer überlegenen Kraft inne.

So waren demnach auch für den schlichten Mann, den Durchschnittschristen Gelegenheiten vorhanden, bei denen er die Wirkungen des in der Gemeinde tätigen heiligen Geistes verspüren konnte. Redewendungen wie die oben angeführten, deren Inhalt: wir besitzen alle den Geist, war, können also nicht ohne weiteres als blosse Formeln angesehen werden, denen nichts Tatsächliches entsprach. Dazu kommt weiter noch, dass auch über den Kreis der eigentlichen Geistesträger — Apostel, Propheten, Lehrer — hinaus, hie und da noch bei einzelnen Christen besondere spezifische Kraftwirkungen sich zeigten, die durch

[1] Ueber die Verbindung von Taufe und Geistesbesitz vgl. schon oben S. 281 ff.

den heiligen Geist verursacht gelten mussten.

Zwar davon, dass die Gabe der Prophetie auch noch über die Zahl ihrer eigentlichen Träger, der Propheten, hinaus verbreitet war, dass jeder einzelne Christ gelegentlich in der Gemeindeversammlung eine ihm zu teil gewordene Prophetie zum Vortrag brachte (I Kor 14 26), findet sich keine Spur mehr. Ganz verstummt sind weiter die „Zungen". In kirchlichen Kreisen lässt sich im nachapostolischen Zeitalter nicht eine einzige Spur der Zungenrede mehr nachweisen, und eine Erzählung wie Act 2 1 ff. zeigt, dass man sich vom Zungenreden unrichtige Vorstellungen zu bilden begann. Nichts Deutliches erfahren wir über den Ursprung der Psalmen, der carmina, die in den Versammlungen der Christen gesungen wurden. Sie mögen wohl oftmals nicht grade von hervorragenden Pneumatikern, Propheten, verfasst worden sein, sondern andre schlichte Gemeindeglieder zu Verfassern gehabt haben. Weiter wird anzunehmen sein, dass der Lehrvortrag keineswegs bloss an die Person des Didaskalos gebunden war, dass auch andre Christen fähig waren, „Gnosis auszusprechen" und „Weisheit" an den Tag zu legen. Aus I Clem 48 5 ist zu schliessen, dass die Gabe, geistgewirkte Rede von gewöhnlicher oder dämonischer Rede zu unterscheiden (die διάκρισις λόγων) Besitz gewisser Gemeindeglieder war[1]. Weiter sind auch noch in den Gemeinden des ausgehenden 1. und des 2. Jahrh. Krankenheilungen vorgekommen. Die Quellen des nachapostolischen Zeitalters berichten von diesen Geistesäusserungen nichts, wenn man nicht Mk 16 16 ff. als Testimonium gelten lassen will, aber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. stehen Justin und Irenäus als Zeugen auf, und was sie sagen, beruht sicherlich auf Erfahrungen und Ueberlieferungen, die aus früheren Generationen herstammen. Bei Justin (Apol II 6 6) steht: Viele von unsern Glaubensgenossen haben überall in der Welt, auch in eurer Stadt (gemeint ist Rom) durch Beschwörung im Namen Jesu Christi viele von Dämonen Besessene, die von allen andern Exorzisten und Beschwörern und Zauberern nicht geheilt werden konnten, geheilt und heilen sie noch immerwährend. Sie machen zu nichte und vertreiben die Dämonen, von denen die Menschen besessen sind (vgl. auch Dial 76). Entsprechend sagt Irenäus (II 31 2): In der Bruderschaft kehrte oftmals um eines notwendigen Zweckes willen, während die gesamte Ortsgemeinde mit vielem Fasten und Flehen betete, der Geist des Gestorbenen zurück, und der Mensch ward den Gebeten der Heiligen geschenkt.

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen auch schon oben S. 229 ff. und über Zungenreden, Psalmen, Lehrvorträge insonderheit S. 232 ff.

Es sind demnach nicht allzuviel Stellen der nachapostolischen Ueberlieferung, die von einer Fortdauer, aber einer verminderten, des ursprünglich reicheren pneumatischen Lebens zeugen. Indess wenn schon die Geisteswirkungen im allgemeinen während der zweiten und dritten Generation zurücktraten, so ist es doch nicht ausgeblieben, dass auf vereinzelten Linien, neuen Erfahrungen gegenüber, sich Wirkungen pneumatischer Frömmigkeit einstellten, die das apostolische Zeitalter noch nicht oder doch nicht in diesem Umfange gekannt hatte. Es sind das die Leistungen des Asketen und des Märtyrers.

Die Askese als geschlechtliche Enthaltsamkeit hatte bereits im apostolischen Zeitalter in den Gemeinden Boden gewonnen. Deutliche Bestrebungen in dieser Hinsicht lassen sich in der korinthischen Gemeinde erkennen (I Kor 7), sogar die extreme Form des asketischen Zusammenlebens von Jungfrau und Mann, das Syneisaktentum, taucht bereits in Korinth auf (I Kor 7 36 ff.). Auf judenchristlichem, besser vielleicht hellenistisch-christlichem Boden finden sich die vier jungfräulichen, prophetischen, also pneumatisch begabten Töchter des Evangelisten Philippus (Act 21 9). Auch die Nahrungsaskese tritt schon zu Lebzeiten des Paulus in gewissen Kreisen der kolossischen Gemeinde auf (Kol 2 20 ff.), ebenso lässt sich in Rom Askese als Enthaltung von Fleischesnahrung nachweisen (Röm 14 2 ff.). Paulus, der Gewöhnung unter die jüdischen Speisegesetze über Rein und Unrein entronnen, schätzt die Nahrungsaskese gering, der Geschlechtsaskese steht er, selber ein enthaltsamer Pneumatiker, viel freundlicher gegenüber.

Die deutlichen Ansätze zur Askese, die bereits das apostolische Zeitalter aufweist, haben sich in den folgenden Generationen weiter entwickelt. Die herrschende dualistisch-religiöse Naturbetrachtung war der Askese sehr günstig, ja, verlangte sie gradezu. Die Anschauungen von der Freiheit und Reinheit der Seele, von der Widergöttlichkeit der Welt, wenigstens der gegenwärtigen Welt, und ihres Treibens, von der Befleckung durch die Materie, vom reinen Geiste, der eine reine Wohnung haben will, und vom Fleische, das rein sein muss, um der Auferstehung für wert befunden zu werden — alle diese Vorstellungen beförderten die Entwicklung der Askese. So konnte eine von schroff dualistischen Voraussetzungen ausgehende Askese bereits in weiten Schichten der Gnosis festgestellt werden [1]. Dass die Gnostiker meist Asketen waren, hat hie und da in den Gemeinden die Enthaltsamkeit verdächtig gemacht. Diese Beobachtung ist an den Pastbriefen zu machen. Aber im allgemeinen ist die Askese auch inner-

[1] Vgl. oben Kap. 6, besonders S. 334 f.

halb der Gemeinden im Vordringen. Asketische Anschauungen und Gewohnheiten lassen sich in den allermeisten Quellen des nachapostolischen Zeitalters nachweisen. Die ἁγνεία und die ἐγκράτεια beginnen als vollständige geschlechtliche Enthaltsamkeit gefasst zu werden. Mit der im Aufsteigen begriffenen Fastenpraxis dringt auch die Nahrungsaskese vor. Es entstehen in den Gemeinden die bisher nicht oder doch in diesem Masse noch nicht bekannten Stände der berufsmässigen Asketen männlichen und weiblichen Geschlechts.

Die Askese wurde mit der Geistesbegabung in Zusammenhang gebracht. Die ältere, und auch im nachapostolischen Zeitalter noch immer verhältnismässig weiter verbreitete Anschauungsweise war die, dass der Geistesbesitz, und zwar ein besonderes Charisma, die Askese überhaupt erst ermöglichte. Daneben findet sich indess gelegentlich noch eine andre Anschauung, die das Kausalitätsverhältnis zwischen Geist und Askese umkehrt: in das durch Askese rein gehaltene Fleisch zieht der Geist ein, denn nur an sauberer „wohlgefegter" Stätte kann er Wohnung nehmen. Beiden Anschauungen liegen richtige Beobachtungen zu grunde. Wenn ein gewesener Heide, in lockerer genussfroher Umgebung aufgewachsen, als Christ die Stärke dazu fand, asketisch zu leben, wenn der Abscheu vor dem heillosen Leben, das er selber vielleicht früher geführt, ihn zur Enthaltsamkeit bestimmte, dann waren eben neue und andre Kräfte in ihm lebendig, und er sowohl wie seine Glaubensbrüder erkannten in der veränderten Lebenshaltung einen Machterweis des Geistes. Andrerseits musste die Beobachtung gemacht werden, dass geschlechtliche Askese und Fasten öfters eine ausgezeichnete Vorbereitung zur Erreichung pneumatischer Zustände waren, dass Männer und Frauen, die enthaltsam lebten, leichter ekstatische, visionäre Erlebnisse hatten als andre. Darum galt nicht nur die Kausalverknüpfung: Der Geist gibt die Kraft, rein zu leben, sondern auch die umgekehrte: haltet das Fleisch rein, und ihr werdet den Geist empfangen.

Ein paar Quellenstellen werden die Auffassungen des nachapostolischen Zeitalters über die Enthaltsamkeit verdeutlichen. I Clem 38 1 f. werden Gaben (χαρίσματα) aufgezählt, die in der Gemeinde den einen über den andern erheben, die aber in voller Eintracht, im Dienste der Gemeinde gebraucht werden sollen. Der Starke, der Weise, der Reiche, der Demütige werden erwähnt und ermahnt, und am Schlusse der Reihe steht: Wer rein ist am Fleische, soll nicht prahlen, sondern erkennen, dass es ein anderer ist, der ihm (die Kraft) zur Enthaltsamkeit verleiht. Ganz entsprechend heisst es 48 5 f.: mag einer gläubig sein, mag er fähig sein, (tiefe) Erkenntnis auszusprechen, mag er in

der Unterscheidung von Reden weise sein, mag er in seinen Werken heilig sein (ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις): je grösser er zu sein scheint, desto demütiger muss er sein. — An den beiden Stellen erscheinen die Asketen als eine besondere Gruppe, als ein Stand innerhalb des Gemeindeganzen, und ihre Begabung, die Enthaltsamkeit, entspringt ihrem Geistesbesitze. — Eine sehr hohe Wertung der Jungfräulichen, der Asketen, spricht aus der Deutung, die Apok 14 4 f. den 144,000 gegeben wird, welche mit dem Lamme auf dem Berge Sion stehen: das sind diejenigen, die sich nicht befleckt haben mit Weibern; sie sind jungfräulich geblieben. Sie sind's, die dem Lamme folgen, wohin es gehen mag. Sie wurden erkauft aus den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm. Und in ihrem Munde ward keine Lüge gefunden. Sie sind ohne Fehl. — Als Charismatiker und als besonderen Stand in der Gemeinde kennt weiterhin Ignatius die Asketen: Wenn jemand keusch zu bleiben vermag, so bleibe er's zur Ehre des Fleisches des Herrn ohne Selbstruhm. Rühmt er sich selbst, so ist er verloren, und wenn er für mehr geachtet wird als der Bischof, so ist er dem Verderben verfallen (an Polyk 5 2). — Auf Geschlechtsaskese und Nahrungsaskese geht, was Did 6 2 f. steht: Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst (d. h. jungfräulich leben kannst), so bist du vollkommen; kannst du's aber nicht, so tue, was du kannst. Betreffs der Speise aber nimm auf dich, was du kannst. Dieselbe Schrift hat in 11 11 asketisch lebende Propheten im Auge. — Eine ausführliche, eindringliche Mahnung zur Enthaltsamkeit ist die Homilie, die als II Clem erhalten ist. „Ich glaube aber nicht, dass ich einen geringen Ratschlag in betreff der Enthaltsamkeit gegeben habe; wer sie befolgt, den wird es nicht reuen"; mit diesen Worten (15 1) bezeichnet der Homilet selber den Hauptinhalt seiner Predigt, und die Stellen des Stückes, die zu dieser Selbstbeurteilung volle Berechtigung geben, sind zahlreich. Man soll die Dinge dieser Welt für fremd achten und ihrer nicht begehren. Kein Knecht kann zwei Herren dienen. Dieser Aeon und der künftige sind zwei Feinde (5 6 f., 6 1 ff.). Wohl können nicht alle gekrönt werden, aber der Krone doch wenigstens nahezukommen, das vermögen wir alle (7 3); wie in der Did ist auch hier das Tragen des ganzen Joches des Herrn nicht jedermanns Sache, aber an seinem bescheidenen Teil kann jeder das Seinige tragen. Wer das Fleisch rein bewahrt, wird das ewige Leben empfangen (8 4). In II Clem 12 wird ein apokryphes Herrenwort (wenn die zwei eins sein werden, und das Auswendige wie das Inwendige, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches) in seinem zweiten Teile streng asketisch erklärt: Es bedeutet dies, dass ein

Bruder, wenn er eine Schwester sieht, nicht an das Weib in ihr denkt, und sie bei ihm nicht an den Mann. Wenn ihr dies tut, sagt der Herr, wird das Reich meines Vaters kommen. — Hier wird die Askese als Ideal für die ganze Gemeinde aufgestellt, erst wenn dieser Zustand erreicht ist, kann das Gottesreich kommen. Das Fleisch muss bewahrt werden, damit es den Geist empfangen kann, ein Fleisch dann, mit dem sich der Geist fest verbunden hat, empfängt das unsterbliche Leben (14 4 f.). — Sehr bemerkenswert sind weiter die Spuren des Syneisaktentums, die Herm in vis II 2 3, 3 1 und sehr deutlich in sim IX 11 aufweist. An der letztgenannten Stelle schläft der Prophet inmitten der zwölf Jungfrauen „wie ein Bruder, nicht wie ein Mann". Auch die Did kennt nach 11 11 erprobte, wahrhaftige Propheten, die „im Hinblick auf das irdische Geheimnis der Kirche handeln", d. h. die in engstem Zusammenleben mit einem Weibe, aber ohne geschlechtlichen Verkehr, die Syzygie des Christus mit seiner Kirche in irdischer Ehe nachzubilden bestrebt sind. — Endlich ist auf die Quellenstellen hinzuweisen, die als ein Gegenstück zu den männlichen Berufsasketen die Stände der Witwen und Jungfrauen aufweisen, ehelos lebender Frauen, die ihre Zeit und Kraft in den Dienst der Gemeinde gestellt haben[1]. Eine ausführliche Anweisung über die Witwen gibt I Tim 5 3—16, Jungfrauen, die aber merkwürdigerweise als „Witwen" bezeichnet werden, nennt Ignatius Smyrn 13 1.

So hat in den verzweigten Erscheinungen der Askese das nachapostolische Zeitalter ein Unterpfand von der Wirksamkeit des Geistes besessen, das für das Zurücktreten der Propheten- und Lehrgabe sowie andrer Charismen einigermassen entschädigte. Der einzelne Asket fühlte sich stolz in dem Bewusstsein, den Geist zu besitzen, und die Gemeinschaft, der er angehörte und in der die Weltförmigkeit oft sehr weit verbreitet war, freute sich, auf die Asketen hinweisen zu können, denn in ihnen hatte der Geist die Welt überwunden.

Und er überwand die Welt, ihre Süsse und ihre Schrecken, auch in den Märtyrern. Verfolgungszeiten waren sehr harte Zeiten und sind von der breiten Masse in den Gemeinden und von den „Führenden" als ein Uebel gefürchtet worden, um dessen Ausbleiben oder um dessen Aufhören man betete. Es waren aber auch Zeiten der Erhebung, der gesteigerten Glaubensfreudigkeit. Der Arm der Obrigkeit griff einmal zu, und einige hervorragende Glieder der Gemeinde, vielleicht grade ihre Führer, kamen ins Gefängnis. Werden sie fest bleiben? Werden sie nicht den Herrn verleugnen, wenn sie im harten Kerker liegen,

[1] Dass die „Witwen" und Jungfrauen pneumatisch begabt waren, wird nirgends ausdrücklich gesagt, ist aber vorauszusetzen.

Geisselung und Folter zu leiden haben, wenn ihnen Schwert, Scheiterhaufen, Kreuz, die Zirkusbestien drohen? Diese bange Frage bewegte die Gemeinde, bewegte aber auch die Gefangenen selber. Denn Satans Macht war gross, und er konnte Schweres über die Getreuen bringen, um ihre Kraft zu brechen. Aber er konnte doch nicht über sie triumphieren. Sie blieben fest, beim Verhöre, bei der Folterung, bei der Verurteilung, beim Todesgange. Woher kam die Kraft, die sie dazu befähigte? Ihr Herr, der Christus, war in ihnen stark, er gab ihnen seinen Geist, und der hielt sie in der bösen Zeit aufrecht, gab ihnen Freudigkeit im Bekenntnis, Widerstandsfähigkeit den Leiden gegenüber, Himmelssehnsucht und Seelenschwung, die Todesfurcht zu überwinden. Die prachtvollen Zeugnisse von Märtyrerfreudigkeit, die sich in den Ignatiusbriefen finden, vorab sein Römerbrief von Anfang bis zu Ende, geben eine Anschauung von der unheimlichen Begeisterung eines Märtyrers, für den die Welt dahinten liegt, der in seiner Brust Kräfte verspürt, die nicht von ihm selber herkommen, und die ihn über die Schrecken seines Schicksals hinausreissen, ihn in die künftige Welt hinüberweisen: Jetzt fange ich an, ein Jünger zu sein. Nichts soll mich neiden von Sichtbarem und Unsichtbarem, auf dass ich zu Jesus Christus gelange. Feuer, Kreuz und Haufen wilder Tiere, Zerschneidungen, Zerteilungen, Zerstreuung von Gebeinen, Zerhauung von Gliedern, Zermalmungen des ganzen Körpers, böse Plagen des Teufels sollen mich überkommen, nur dass ich zu Jesus Christus gelange (Röm 5 3). Lebend schreibe ich euch, voll Sehnsucht nach dem Tode. Meine (Welt)liebe ist gekreuzigt, und nicht ist in mir ein Feuer, das nach Irdischem leckt; wohl aber lebendiges Wasser, das in mir redet und inwendig zu mir spricht: Dorthin zum Vater. Ich habe keine Freude mehr an vergänglicher Nahrung und nicht an den Freuden dieses Lebens (7 2 f.).

Im Martyrium und überhaupt im Bekennertum weist sich die Kraft des Geistes. Dies Urteil, das sich dem einzelnen Zeugen selber und der Menge der Gläubigen aufdrängte, ist, wie gezeigt, schon vollständig in der Beobachtung begründet, dass die eigene Kraft des Märtyrers im Enthusiasmus der Leidensfreudigkeit und Todessehnsucht wunderbar gesteigert erschien. Verstärkend kam aber noch eine weitere Beobachtung hinzu. Es zeigte sich bei den Märtyrern ein Erwachen der besonderen Geistesgaben, sie bekamen besondere Offenbarungen; Visionen, Prophetieen, Träume stellten sich bei ihnen ein. Und diese Erlebnisse stützten die bereits gewonnene Erfahrung von der pneumatischen Begabung des bekenntnisfreudigen Zeugen. Wie bei den Märtyrern die pneumatische Begabung erwachte, kann an den

Dokumenten aus der Verfolgungszeit, vor allem an den Martyrien gut und öfters beobachtet werden. Weit über das nachapostolische Zeitalter hinaus ist in den Verfolgungen der Geist, der sich sonst nur noch sehr schwach betätigte, mit Macht rege geworden.

Sehr deutlich zeigt die in der Zeit Domitians geschriebene Apokalypse des Johannes den Zusammenhang zwischen Verfolgung und erwachender Prophetie. Verfolgung ist über die asiatischen Gemeinden gekommen, schon ist Blut geflossen, für die Zukunft wird noch viel Schwereres erwartet, Johannes selber ist ein um des Glaubens willen Verbannter — da rauscht über ihn der prophetische Geist, und er bekommt seine Schauungen, die die Gemeinden zur Treue und zur Geduld ermahnen. Ignatius reist nach Rom zum Martyrium. Er hat unterwegs Offenbarungen, die ihm unsagbare Geheimnisse der obern Welt, des Heilsplanes Gottes kund tun. Eph 19 enthält vielleicht ein Stück pneumatischer Offenbarung. Eph 20 1 stellt der Bischof den Ephesern ein zweites Schreiben in Aussicht, worin er ihnen weiteres von Gottes Heilsratschluss auf den neuen Menschen Jesus Christus hin künden will, zumal wenn ihm der Herr etwas offenbaren wird. Trall 5 1 steht: Könnte ich euch nicht etwa auch Himmlisches schreiben? Ich fürchte nur, dass ich euch Unmündigen Schaden zufüge; so verzeiht mir (wenn ich euch's versage), auf dass ihr, unfähig, es zu fassen, nicht ersticket. Bin doch selbst ich, o b i c h a u c h g e b u n d e n b i n u n d d i e h i m m l i s c h e n D i n g e und die Rangordnungen der Engel und der Fürstentümer, Versammlungen, Sichtbares und Unsichtbares, w o h l v e r s t e h e n k a n n, um deswillen noch kein Jünger. In der schon angeführten Stelle Röm 7 2 sagt Ignatius, lebendiges Wasser rede in ihm und spreche: Dorthin zum Vater. Es ist die Stimme des Geistes, die er in seinem Innern vernimmt. In Philadelphia geriet Ignatius, als er vor einer Versammlung erschien, in der auch Häretiker waren, in einen pneumatischen Zustand, der Geist sprach aus ihm und gab Mahnungen über Zustände der Gemeinde, engen Anschluss an den Bischof, Reinheit und Einheit gebietend (Philad 7). Beim Martyrium des Polykarp konnten die Smyrnäer verschiedene Anzeichen vom Eingreifen des Geistes verspüren: drei Tage vor seiner Gefangennehmung hatte er beim Beten eine Schauung (wohl einen Traum), er sah sein Kissen in Flammen aufgehen. Da sprach er zu denen, die bei ihm waren: ich muss lebendig verbrannt werden (Mart Polyc 5 2); als er gefangen genommen war, bat er sich von den Häschern noch Zeit zum Beten aus und betete dann, der Gnade Gottes voll, so, dass er zwei Stunden nicht schweigen konnte, und dass viele von den Häschern Reue erfasste, zum Fange eines Gottes so würdigen Mannes

ausgezogen zu sein (7 2); beim Eintritt Polykarps ins Stadium hörten die anwesenden Christen eine Stimme vom Himmel her: Sei stark, Polykarp, und männlich (9 1); bei seiner Hinrichtung wurden sie Zeugen eines wunderbaren Vorganges: sie sahen, wie das lodernde Feuer die Gestalt eines Wagens annahm, wie es sich, einem Schiffssegel gleich, das der Wind aufbläht, um den Leib des Märtyrers wie eine Mauer legte, so dass Polykarp nicht anzusehen war wie brennendes Fleisch. sondern wie Brot beim Backen oder wie Silber und Gold im Schmelzofen. Auch nahmen die anwesenden Christen einen Duft wahr wie von Weihrauch oder einem andern Duftgewürz (15). Zum Erweis, wie verbreitet und wie festsitzend und in Erfahrungen wohl begründet die Vorstellungen von der pneumatischen Begabung der Märtyrer waren, mag noch dieser und jener Hinweis auf Quellenstellen aus der zweiten Hälfte des 2. Jhrh. folgen. Der Brief der Gemeinden von Lugdunum und Vienne, im 17. Jahre Mark Aurels geschrieben und nahezu vollständig bei Euseb (KG V, 1—3) erhalten, weist auf Schritt und Tritt die Vorstellung auf, dass die Märtyrer durch die Kraft von oben, den göttlichen Tau des Geistes, erquickt und so in stand gesetzt wurden, die schweren Martern auszuhalten; er berichtet, dass einzelne Gemeindeglieder an den Märtyrern einen Duft wie von irdischen Myrrhen wahrgenommen hätten (V 1 35) und erzählt von einer Offenbarung, die Attalos, einer der Hauptzeugen, im Gefängnis hatte, und die sich auf die asketische Lebenshaltung eines Mitgefangenen, Alkibiades mit Namen, bezog: so waren die Gefangenen auch im Kerker nicht unbeaufsichtigt durch die göttliche Gnade, sondern der heilige Geist war ihr Berater (V 3 2 f.). Im Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike, das gleichfalls aus der Zeit des Markus stammt, wird sehr anschaulich geschildert, wie Agathonike, der Hinrichtung des Karpus und Papylus zusehend, den himmlischen Ruf, die Aufforderung zum Martyrium erhält, in die Verzückung gerät und so den Zeugentod leidet (vgl. cc. 42--46). Endlich ist das ergreifendste der altkirchlichen Martyrien, das der Perpetua und Felicitas, in seinem Hauptstoffe nichts andres als der Bericht über die Visionen und Träume, die einige unter Septimius Severus in Afrika (202/3) hingerichtete Männer und Frauen im Kerker hatten.

Die Sakramente.

Die zweite starke Sicherung für die Frömmigkeit des nachapostolischen Zeitalters waren die Sakramente. Ueber den mannigfachen Sinn, der mit Taufe und Abendmahl verbunden wurde, ist in andrem

Zusammenhang bereits ausführlich gehandelt worden [1]. Es muss darum genügen, an dieser Stelle nur ganz kurz auf die dort dargelegte Bedeutung hinzuweisen, die die Sakramente für die nach kraftvollen Weihen begierige Religiosität der Zeit besassen. In ihnen waren Symbole, zu gleicher Zeit aber auch objektive Träger und Vermittler der Heilsgüter, nämlich der Sündenvergebung, der Erkenntnis und der Unsterblichkeit gegeben. Die Frömmigkeit eines grossen Teiles der schlichten Gemeindechristen nährte sich vielleicht ausschliesslich von den geheimnisvollen Sakramentsgnaden, und frei von Mysterienfrömmigkeit war sicher niemand unter den Christen der zweiten und dritten Generation.

Das Leben.

Von grösster Bedeutung für die Frömmigkeit des Zeitalters war endlich die Lebensführung, die in den Gemeinden gefordert wurde, und die der Einzelne zu verwirklichen bestrebt war. Der Wandel, den der Christ führte, wirkte sehr stark auf seine Frömmigkeit zurück; Furcht und Unruhe oder Frieden und Sicherheit waren in ihm, je nach dem Grade, in dem er sich bewusst sein konnte, dem ihm wohlbekannten Lebensideale seiner Gemeinschaft nachzustreben. Denn die Bedingung und zwar die Grundbedingung für die Erlangung der künftigen Güter ist der heilige Wandel, den der Christ führen muss, um sein Gewissen rein zu erhalten, den Geist, der in ihm wohnt, nicht zu betrüben, die Taufgnade, das Taufsiegel nicht zu verletzen, und wie die verschiedenen Vorstellungen lauten, mit denen die eine grosse Verpflichtung, die Verpflichtung zum reinen Leben begründet wird.

Nach dem Heiligen, der euch berufen hat, sollt auch ihr heilig werden in allem Wandel: in vielfacher Wiederholung, abgewandelt je nach den verschiedenen irdischen Verhältnissen, in denen die Christen leben, kehrt diese Mahnung in allen Schriften der Zeit wieder. Man kann sich gar nicht genügend mit dem Eindruck füllen, dass die Führenden in den Gemeinden, die Amtsträger und die Lehrer, aufs eifrigste bemüht waren, den ihrem Einfluss unterstehenden schlichten Christen die Mahnung zum Tun und zum Leben einzuschärfen. Eine kurze Charakteristik der in Betracht kommenden Schriften mag dazu dienen, diesen Eindruck lebendig zu machen. Auf diese Weise wird am nachdrücklichsten die Tatsache bewiesen, dass die Christen des nachapostolischen Zeitalters noch sehr entschieden ein Lebensideal hatten, welches ihre Frömmigkeit auf der Höhe einer ethischen Reli-

[1] Vgl. oben S. 258 ff., 279 ff.

gion hielt, weit erhaben über ein blosses Schwelgen im religiösen Erkennen und Fühlen, über gottnah und gottfern machende Mystik, über die zeitgenössische Zauberreligion der Sakramente, über hohle Rechtgläubigkeit und äussere Kirchlichkeit.

Sehr schön ist die Haltung der drei grösseren Schreiben, die in der Gruppe der katholischen Briefe des Kanons beieinander stehen. „Reiner Wandel in der Hoffnung" kann man als Motto über den I Petrusbrief schreiben, „Tun, nicht Reden" über den Jakobusbrief, „Glauben und Lieben" über den I Johannesbrief. Fasslich, einleuchtend und vom Geiste tätigen Christentums getragen sind auch die Einzelmahnungen, die in jedem der drei Schreiben gegeben werden: keine überspannte Askese, keine Ueberwerke, sondern Betätigung christlichen Sinns in den verschiedensten Lagen des alltäglichen Lebens. Gott richtet jeden einzelnen ohne Ansehen der Person nach seinem Tun, darum wandelt in Furcht während der Zeit eurer Fremdlingsschaft, im Bewusstsein, dass ihr nicht mit vergänglichen Dingen von eurem eitlen, von den Vätern überlieferten Wandel losgekauft seid, sondern mit kostbarem Blute (I Petr 1 17 f.); reinigt eure Seelen durch Gehorsam gegen die Wahrheit zu unverstellter Bruderliebe, liebet einander von Herzen innig (1 22); enthaltet euch der fleischlichen Begierden, habt einen reinen Wandel unter den Heiden (2 11 f.); Eintracht, Mitleid, Demut, Bruderliebe, Friedfertigkeit muss der Gläubige zeigen (3 8 ff.). In langen Mahnreihen, lebendige Bilder aus dem Gemeindeleben mit grosser Kraft zeichnend, hält Jak der entarteten Christenheit seines Leserkreises das Muster eines durch die Tat sich bewährenden Christenlebens vor: Tun, nicht bloss Hören des Worts gilt es, darum ist reine Frömmigkeit, fleckenlose vor Gott dem Vater das: nach den Waisen und Witwen in ihrer Trübsal sehen, sich selbst freihalten vom Schmutz der Welt (1 22 ff.); man soll nicht schwatzen und disputieren über den Glauben und seine alleinseligmachende Kraft, sondern soll gute Werke aufzuweisen haben (2 14 ff.); man soll nicht lehren und viel Worte machen, mit der Zunge dreschen, sich weise dünken: die Weisheit, die von oben kommt, ist rein, friedfertig, nachgiebig, folgsam, voll Erbarmen und guter Früchte, ohne Zweifel, ohne Heuchelei (3 1 ff., 3 17); I Joh endlich schlingt die Forderung, den rechten Glauben an den Gottessohn zu haben, aufs allerengste mit der Weisung zusammen, Gottes Gebote zu erfüllen, vorab die Brüder zu lieben, und variert in vielfacher Wiederholung das eine grosse Thema: die Gemeinschaft mit Gott, mit dem Gottessohne, der Glaube an Christus, die Liebe zu Gott zeigen sich darin, dass man Gottes Gebote hält, im Lichte wandelt, den Bruder, d. h. den Mitchristen, liebt, die Welt und ihre Begierde

hasst. Wer den Willen Gottes tut, der bleibet in Ewigkeit (2 17); dies ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer (5 3); so jemand spricht: ich liebe Gott und seinen Bruder hasst, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat (4 20); wer das Gut der Welt hat und sieht seinen Bruder darben und schliesst sein Herz vor ihm zu, wie soll die Liebe Gottes in ihm bleiben? (3 17). Wenn die katholischen Briefe als Ganze in den Gemeinden unserer Tage mehr gelesen werden als die Paulusbriefe, so liegt das eben daran, dass in ihnen die gekennzeichnete überaus einfache, rein ethische Fassung des christlichen Lebensideals vorliegt, die von steter Giltigkeit ist.

Sehr energisch in der Betonung praktischen Christentums sind ferner die Pastoralbriefe. Auch sie stellen einen leicht fasslichen und eindringlichen Kanon christlicher Lebensführung auf: kein Schwatzen, Disputieren, Grübeln, wie es die Ketzer lieben, und womit sie die schwachen Glieder der Gemeinden gewinnen, auch keine Askese in Essen und Trinken und keine Ehelosigkeit, sondern: das Ziel des Gebotes ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben (I Tim 1 5), ein stilles und ruhiges Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit zu führen, ist der Wunsch des christlichen Gebetes (2 2). Und der Verfasser der Briefe zeigt auch in ansprechender Weise, wie er sich die Verwirklichung des christlichen Lebens in den einzelnen Schichten und Ständen der Gemeinde denkt.

Furchtbar ist weiter die Sittenpredigt, die alle Apokalyptik den Gemeinden hielt: treu sein, aushalten, sich rein erhalten, predigt eindringlich der Prophet der Johannesapokalypse, nur mit den Heiligen ist die Gnade Jesu. Die Mahnung ist umso ernster, als der Herr Jesus ja die Verheissung ausgehen lässt: wahrlich, ich komme bald (22 20). Als die Höllenphantasieen des Griechentums von den Christen angenommen worden waren, da muss die Infernoschilderung der Petrusapokalypse eine gewaltige Zuchtpredigt für die Schwachen und Halben in der Gemeinde geworden sein.

Der Hebräerbrief und der Barnabasbrief sind im Wesentlichen zwei gelehrte, an die verständige Einsicht sich wendende theologische Abhandlungen, aber die eine wie die andre versäumt es nicht, die eindringlichsten Mahnworte an den Leserkreis zu richten, womit auch ihre Verfasser beweisen, dass ihnen das Wesen des Christentums nicht im Erkennen und Spekulieren besteht, sondern im Tun und Wirken. Hebr durchflicht seine theologischen Beweisführungen mit warmen und ernsten, vom Herzen kommenden Mahnungen (vgl. z. B. 5 11—6 12)

und weist am Schluss der langen theoretischen Ausführungen die ausgiebige Paränese von 10 19 ab auf, in der die schönen Ausführungen über die Bruderliebe, die Gastfreundschaft, die Fürsorge für die Gefangenen, die Reinhaltung der Ehe, die Genügsamkeit, das Wohltun und Mitteilen stehen, die 13 1—6. 16 zu lesen sind. Auch Barn weiss, dass Hoffnung des Lebens, Gerechtigkeit und Liebe die dreifache Weisung des Herrn sind (1 6), er weiss, dass Gottesfurcht, Geduld, Langmut, Selbstbeherrschung die Vorbedingung sind, um zu Weisheit, Einsicht, Wissen, Erkenntnis zu gelangen (2 2), und auch er heftet an seine langen schriftgelehrten Ausführungen die Abhandlung über die andre Art von Erkenntnis und Lehre, die „beiden Wege", die 18—21 stehen.

Dieselben beiden Wege schärft die Didache ein, und diese angesehene Schrift ist nahezu frei von theoretischen Ausführungen: der τρόπος κυρίου, die Haltung des Christen im Leben ist ihr offensichtlich das Ausschlaggebende in der Beurteilung eines Christenmenschen. Sie weist darum auch eine so reichliche Benutzung der Herrenworte auf, wie keine andre Schrift der Zeit. Der I Clemensbrief, so sehr für kirchliche Ordnung, für Unterwerfung unter das Amt interessiert, entwirft in cc 1 und 2 das Idealbild einer Gemeinde, wobei er neben der Demut und der Unterordnung unter die Presbyter doch auch sehr stark andere Züge einer allgemein giltigen, nicht spezifisch kirchlichen Ethik hervorhebt. Viele andere Stellen des Briefes sind sonst noch voll von sehr verständigen sittlichen Mahnungen, denn als ein heiliger Teil müssen die Christen alles tun, was zur Heiligung gehört (30 1), wer Liebe zu Christus hat, der muss Christi Gebote halten (49 1).

Ignatius ist ein eifriger Kirchenmann, er möchte das Heil vollständig an die Einmütigkeit und die Unterordnung unter den Bischof binden. Aber er weiss doch herrliche Worte zu finden, um den sittlichen Forderungen des Christentums Ausdruck zu geben. Auf ein paar Beispiele aus seinem Briefe nach Ephesus mag hingewiesen werden. Eph 10 1—3 steht die schöne, schon an andrer Stelle [1] angeführte Stelle von dem rechten Verhalten der Christen inmitten der sie hassenden feindlichen Welt. 11 1 redet er die zwei Arten von Christen an: Die letzten Zeiten sind da. Schämen wir uns doch endlich, fürchten wir Gottes Langmut, auf dass sie uns nicht zum Gericht werde: entweder wir fürchten den künftigen Zorn, oder wir lieben die gegenwärtige Gnade, eins von beiden; nur in Christo Jesu müssen wir erfunden werden zu wahrhaftigem Leben. 15 2 f. steht die nötige, gegen die vielgeschwätzige Lehrsucht der Häresie gerichtete Mahnung: Wer Jesu Wort wahrhaft besitzt, der kann auch seine Stille hören, auf dass

[1] Vgl. oben S. 135.

er vollkommen sei, auf dass er handele nach seinen Worten und an seinem Schweigen erkannt werde. Nichts ist dem Herrn verborgen, sondern auch, was verborgen ist an uns, ist ihm nahe. So lasst uns alles tun, als wohne er in uns, auf dass wir seine Tempel seien, und er in uns, unser Gott, was er auch ist.

Hermas bringt in seinem Buche von Anfang bis zu Ende eine Verkündigung tätigen Christentums. Statt vieler Stellen, die hier angeführt werden können, mag nur auf eine hingewiesen werden: Höre die Werke des Guten, deren du dich befleissigen und nicht enthalten musst: vor allem Glaube, Furcht des Herrn, Liebe, Eintracht, Worte der Gerechtigkeit, Wahrheit, Geduld. Dann höre noch, was diesen folgt: Witwen dienen, Waisen und Arme hilfreich besuchen, aus Nöten befreien die Knechte Gottes, gastfreundlich sein, niemandem widerstreben, ruhig sein, ärmer werden als alle Menschen, die Alten ehren, Gerechtigkeit üben, Bruderliebe beobachten, Misshandlung ertragen, geduldig sein, Böses nicht nachtragen, kummerbeladene Seelen trösten, Angefochtene vom Glauben nicht abbringen, sondern zur Umkehr bewegen und mit froher Zuversicht erfüllen, Sünder zurechtweisen, Schuldner und Arme nicht bedrängen, und was alles dem ähnlich ist. Wandle darin, und enthalte dich dessen nicht, so wirst du Gott leben (mand VIII 8 ff.).

Hingedeutet sei endlich noch auf II Clem, die Predigt, der sich in der Enthaltsamkeit, im Reinhalten des Taufsiegels die höchste Kraft des Christenstandes erweist, und auf die beiden Apologeten Aristides und Justin, von denen der eine in cc 15 und 16 seiner Schutzschrift eine Schilderung der Christen entwirft, bei der er, freilich nicht ohne Berechnung, nur den reinen, brüderlichen Wandel der Christen als die Aeusserung ihres Christenstandes hervorhebt, während der andere an den verschiedensten Stellen seiner Schriften die Wichtigkeit erkennen lässt, die für ihn die Bewährung des Christentums durch das Leben hat: Aufgenommen wird in den Kreis der Christen, wer glaubt, dass das wahr sei, was von ihnen gelehrt und gesagt wird, und zugleich verspricht, so leben zu wollen (Apol I 61 2); wer die Wahrheit kennt und sich durch seine Werke als ein guter Täter und Wächter der Gebote erweist, der kann die ewige Rettung erlangen (65 1).

Die gehäuften Stellen, die Haltung der gesamten Schriften, auf die im Voranstehenden hingewiesen werden konnte, bezeugen aufs deutlichste, dass in den Gemeinden die Verpflichtung zu reinem Leben stark empfunden und der breiteren Menge immer wieder vorgehalten wurde. Es ist ein schönes Lebensideal, das alle Schriften des nachapostolischen Zeitalters als eine religiöse Forderung, eine Forderung,

an deren Erfüllung das Heil geknüpft wird, vorschreiben. Die Hauptzüge dieses Ideals sind Liebe innerhalb der Gemeinde, Sanftmut und Geduld nach aussen hin, Treue und Bekenntnis, Reinheit und Heiligung gegenüber all der Befleckung, die in der Welt umgeht, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Verkehr, Reinhaltung der Ehe und des Familienlebens, Berufserfüllung. Wer all das tut, der heiligt sich selber und hat Aussicht dazu, im Gericht freigesprochen zu werden, der hält den Geist rein, den er empfangen hat. Es ist eine grade Linie, die von der Predigt Jesu aus zu den Mahnungen der Lehrer und Gemeindeführer des nachapostolischen Zeitalters führt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der den Willen meines Vaters im Himmel tut.

Natürlich gab das Bewusstsein, dies Ideal als Gottes und des Herrn Gebot zu besitzen, der Frömmigkeit der Gemeinden Halt und Kraft. Sie fühlen sich der Welt gegenüber als die Erwählten und Reinen, weil sie „drinnen" andre Kräfte tätig sehen als „draussen". Die Welt mit ihrer Begierde und mit all denen, die sich von der Begierde fangen lassen, vergeht, aber wer den Willen Gottes tut, der soll in Ewigkeit bleiben. Die Gemeinden sind die Kreise der Erwählten, die aus dem Gericht unversehrt hervorgehen sollen, weil sie Gottes Willen tun. Und der offensichtliche Vorteil, den die Christen des nachapostolischen Zeitalters den Gläubigen der ersten Generation gegenüber haben, ist der, dass die ethische Ueberlieferung sich festsetzen, durch die Dauer von Jahrzehnten hindurch erzieherisch wirken konnte, dass es schon um 90 etwa in den Gemeinden Leute gab, „die von Jugend an bis zum Alter untadelhaft unter uns gewandelt waren" (I Clem 63 3), und wieder andre, die bereits geborene Christen waren und somit in christlichen Häusern herangewachsen waren, wie Polykarp, der am Lebensende seinem Könige Christus 86 Jahre gedient hatte (Mart Polyc 9 3).

Dem starken Lichte gegenüber, das die im Voranstehenden dargestellte Gemeindeethik, das Lebensideal, bedeutet, dürfen freilich andrerseits die tiefen Schatten nicht übersehen werden, die augenblicklich sichtbar werden, sobald man darauf achtet, wie weit das geforderte Ideal sich in Wirklichkeit umsetzte, und auch, wie einzelne Züge des Ideals beschaffen waren. Da zeigt es sich sogleich, dass die Gemeinden in einer Umgebung standen, die namentlich in den unteren Schichten, den Schichten grade auch der Gemeinden, verderbt, auf jeden Fall alt und morsch war. Auf vielen Bahnen zog diese die Christen umgebende Welt in die Gemeinden ein. Sie zeigte ihren Einfluss zum

Teil in Formen, die die Gemeinden, auch die Ernsten in ihnen, unmöglich als unterwertig ansehen und empfinden konnten.

Ein solches Herüberschlagen hellenisch-orientalischer Anschauung und Stimmung liegt vor in der bereits oben ausgiebig berücksichtigten Askese, die in den Gemeinden als eine Kraftwirkung des Geistes in hohem Ansehen stand. Dass man in den christlichen Kreisen die Unzucht nicht dulden konnte, dass von den Gläubigen ein im Geschlechtsleben einwandfreier Wandel zu fordern war, war von Anfang an klar. Schon die jüdische Propaganda hatte der Gleichgiltigkeit gegenüber, die an diesem Punkte auf heidnischem Gebiete herrschte, nachdrücklich zur Zucht und Ordnung gerufen. Dass aber die Forderung der Reinheit zu der der Askese überspannt wurde, dass die Begriffe ἁγνεία und ἁγιασμός den Hauptsinn, wenn nicht gar den ausschliesslichen Sinn von geschlechtlicher Enthaltsamkeit annahmen, bedeutet entschieden eine freilich bis in die paulinischen Gemeinden hinaufreichende Beeinflussung des Christentums durch die umgebende Welt. Veranlassung zur Askese war (neben der Sucht nach pneumatischen Kraftproben) teils uralter Dualismus in der Weltanschauung, der von vor- und nebenchristlicher Religionsstufe ins Christentum hineinragte, teils der Ekel einer vor ihrem eigenen Treiben erschauernden Kulturwelt.

An andrer Stelle zeigt sich der Einfluss des hellenistischen Judentums und schraubt die Höhe des Ideals herunter. Die jüdische Sittlichkeit beginnt zum guten Teil durch direkte Herübernahme jüdischer Schriften in das Christentum einzudringen. Der Nachdruck wird nicht mehr auf das Ganze der Gesinnung, auf das Gefühl der Erlösung und Gotteskindschaft gelegt, in dessen Gefolge Heilsgewissheit, Freude und Friede auftreten — so ist noch im nachapostolischen Zeitalter in mustergiltigem Vorbilde die Frömmigkeit des „Johannes“ —, sondern die Heilssicherheit, das Gefühl, Gott wohlgefällig zu sein, beruht darauf, dass der Gläubige, dem in der Taufe die früheren Sünden durch einmaligen Erlass vergeben wurden, künftighin darauf achtet, keine groben Sünden mehr zu tun, und seinen kleineren unvermeidlichen Sünden eine möglichst lange Reihe von einzelnen guten Werken gegenüberzustellen. Zerstückelung der Ethik, ein stetes Abrechnen mit Gott war die Folge davon. Die Gerechtigkeit vor Gott „bildet nicht den Ausgang, sondern den Zielpunkt des christlichen Lebens“. Auch dies war eine von aussen hereinkommende Beeinflussung des christlichen Lebens, aber auch hier hat das christliche Gemeinbewusstsein die Beeinflussung nirgends als eine fremde und störende empfunden. Es war auch sicher nicht ausschliesslich jüdische Einwirkung, die hier vorlag, sondern die Zersplitterung der Religion und

Sittlichkeit war der von Jesus, Paulus, Johannes verkündeten Religionsform gegenüber das Leichtere und darum allgemein Menschlichere[1].

Andre Beobachtungen an den Quellen, die im Folgenden ausführlicher angestellt werden sollen, betreffen das Eindringen der besonderen Laster und Sünden der die Gemeinden umgebenden Kultur in die Kreise der Christen. Die spezifischen Fehler seines Standes, seines Geschlechtes, seines Alters, seiner Rasse brachte der einzelne herüberkommende Proselyt in die neue Gemeinschaft mit, und das Auge des ernsten Beurteilers muss allenthalben viel Tadelnswertes gefunden haben. Das Bild dieses Abfalls, der natürlich ein notwendiger Vorgang war, kann nach den Quellen recht bunt und bewegt gezeichnet werden. Es sind Glieder der damaligen Welt, meist kleine Leute, Graeculi und Orientalen, die sich in den Gemeinden zusammenfinden, und sie finden sich zusammen in kleinen, nach aussen hin abgeschlossenen Kreisen, in denen allüberragend der Glaube herrscht, dass nur die dazu Gehörenden die Gottwohlgefälligen, die zur Rettung Bestimmten sind. Nur innerhalb der Gemeinden ist das reine Leben, der Geist, die Erkenntnis zu finden. Die Kleinheit der Gemeinden, ihre geistlichen Ansprüche mussten bei der Beschaffenheit der Gesellschaftsschichten, aus denen sie sich zusammensetzten, eine Menge von Missständen hervorbringen. Alle Nachteile regen, aber engen Sektenlebens stellten sich ein: der geistliche Hochmut, der Klatsch, das Richten, das Disputieren, die gegenseitige Eifersucht, das Sichvordrängen, die Parteiungen. Die Belege für diese Erscheinungen sind in Menge da, man braucht nur auf die Paränesen der Lehrer und Propheten des Zeitalters zu achten.

Vor allem fällt da die Lust zum Richten des Bruders auf. Man seufzt über die Sünden des Nächsten, schlägt ihretwegen die Augen zum Himmel empor, fällt Urteile darüber, redet in der Gemeinde, in den einzelnen Häusern über den ungeistlichen Zustand dieses oder jenes Mitchristen, hört es gern, wenn andere darüber reden und trägt das Gehörte weiter. Nach I Petr 2 1 sollen die Christen neben Bosheit, Trug, Heuchelei, Neidereien auch alle Verleumdungen ablegen. Ausserordentlich anschaulich ist Jak, der es sehr scharf auf die weitverzweigten Sünden der Zunge abgesehen hat: Seufzet nicht, Brüder, widereinander, damit ihr nicht gerichtet werdet (5 9); lästert einander nicht, Brüder: wer einen Bruder lästert oder seinen Bruder richtet, der lästert das Gesetz und richtet das Gesetz (4 11). Nach I Tim 5 13 liegt die Gefahr vor, dass zu junge „Witwen" in ihrem Müssiggange

[1] Vgl. dazu noch ausführlicher das Folgende, S. 434 f.

in den Häusern der Gemeinde umherlaufen, dort schwatzen und unnötige Reden führen. Im Lasterkatalog von I Clem 30 1 stehen Verleumdungen an erster Stelle, II Clem 4 3 zählt Ehebrechen, Uebelreden, Neiden auf. In den beiden Wegen der Did fehlt nicht das Verbot: Du sollst nicht bösen Leumund machen (2 3). An einer Reihe von Stellen kommt endlich auch Hermas auf das Verleumden und Nachreden innerhalb der Gemeinde zu sprechen. Gleich am Eingang des zweiten Gebots steht: Erstlich verleumde niemand, höre auch nicht mit Behagen einem Verleumder zu! Wenn doch, so wirst auch du, der Hörer, der Sünde des Verleumders teilhaftig sein, denn wenn du ihr Glauben geschenkt hast, so wirst auch du deines Bruders im Bösen gedenken (mand II 2). In sim VIII und IX haben die Verleumder, die böse Nachrede umhertragen, ihren festen Platz in der Reihe der Sünderklassen (vgl. sim VIII 7 2, IX 15 3, 23 2 f., 26 7), wie sie auch im Lasterkatalog mand VIII 3, sim VI 5 5 erscheinen.

Ein in kleinen und geistlich regen Kreisen unausbleiblicher Missstand war weiter die geistliche Schwatzsucht, die sich im Disputieren äusserte. Sie stellte sich auch unabhängig von der Gnosis ein, wurde aber natürlich ausserordentlich genährt, als die Irrlehrer kamen, und wohlklingende Worte setzten, um damit die Seelen der schlichten Gläubigen zu betören. Da mussten die Führer der Gemeinden ihre warnende Stimme erheben, um vor dem Schwatzen und Disputieren, den glänzenden Worten zu warnen. Die Past, Jak, Ign sind Zeugen dieser Bemühungen, und die Stellen, aus denen hervorgeht, wie viel Reden und Zungenkämpfe die Gnostiker in die Gemeinde hineintrugen, sind bereits an andrer Stelle herausgehoben worden[1]. Es war wieder die Art der zeitgenössischen Welt, die hier ihren Einzug in die Gemeinden hielt. Die Griechen suchten Weisheit und gaben ihren geistigen Schätzen Form und Ausdruck im zierlich geschriebenen und gesprochenen Wort. Sie waren darin die Vorbilder und Lehrer ihrer Zeitgenossen, aller Völker auf dem Boden des weiten Reiches.

Mit der Disputiersucht ist nahe verwandt die Neigung zu Parteiungen innerhalb der Gemeinden, auch sie ein griechischer Fehler bis auf den heutigen Tag. Die Quellen reden von Eifersucht (ζῆλος, ζηλοτυπία) und bezeugen eine weite Verbreitung des Missstandes. Einzelne Personen in der Gemeinde treten wider einander und suchen möglichst grossen Anhang zu gewinnen, Lehrer steht gegen Lehrer, Prophet gegen Propheten, Presbyter gegen Presbyter. Es treten aber weiter die einzelnen Führerstände gegen einander, die Amtsträger gegen die Pneumatiker, die Bekenner gegen beide, oder auch die schlichten Ge-

[1] Vgl. oben Kapitel 6, Die Gnosis, S. 301 f., 314, 323.

meindechristen erheben sich gegen die geehrten Stände, die Jungen gegen die Alten. So entsteht „Eifersucht und Neid, Streit und Zwist, Verfolgung und Unordnung, Krieg und Gefangennehmung". I Clem, dem diese Stelle entstammt (3 2), legt ein gewichtiges Zeugnis ab für die Parteisucht, die in christlichen Gemeinden herrschte. Dieser Brief ist geschrieben, um einen schweren Zwist zu beseitigen, der in Korinth ausgebrochen war. Dort waren den Amtsträgern einige wenige (1 1, 47 6) Personen entgegengetreten, denen es gelungen war, die Gemeinde hinter sich herzuziehen, einen Aufstand gegen die eingesetzten Presbyter zu erregen und einige von den Amtsträgern sogar absetzen zu lassen (44 6). Sehr deutlich wird auch Hermas, der Spaltungen in der römischen Gemeinde kennt und bekämpft. Dort stehen die führenden Stände in der Gemeinde gegeneinander und streiten um das Recht des Vorsitzes, der Protokathedrie: die Märtyrer, die Propheten, die Amtsträger liegen im Kampfe miteinander, vgl. vis (II 2 6), III 1 8 f., mand XI 12, sim VIII 7 4 ff., IX 31 6 [1]. Weiter hat Jak (3 1—4 12) Streit und Parteiungen innerhalb der Gemeinde im Auge, die von zungengewandten Führern, den Vertretern einer höheren pneumatischen Weisheit angerichtet werden. Die Worte der Did endlich (4 3, vgl. Barn 19 12): Errege keine Spaltung, stifte vielmehr Frieden unter den Streitenden, gewinnen offensichtlich an Bedeutung, wenn man sich vorhält, dass sie in Gemeinschaften hineingesprochen wurden, die zur itio in partes ausserordentlich geneigt waren.

Zu den eigentümlichen Missständen des engen Gemeindelebens traten weiter noch die Sünden hinzu, die der Einzelne als Fehler seiner Persönlichkeit, seines Standes, seiner Nation in die neue Gemeinschaft mitbrachte, und die in seinem Privatleben zu Tage traten.

Die schon im Voranstehenden nachgewiesene Zungenfertigkeit des Griechen und Orientalen zeigte sich nicht nur innerhalb der Gemeinde im Richten, Klatschen und Disputieren. Sie machte sich natürlich auch im aussergemeindlichen Leben sehr übel bemerkbar. Sie paarte sich mit der Verschlagenheit, der Hinterlist, auch einem Hauptfehler der Zeit und bei Hoch und Niedrig, Frei und Unfrei weit verbreitet. Da entsteht Lug und Trug im Geschäftsleben und im alltäglichen Verkehr, und die Rede wird aus der Gabe, des Herzens Sinnen zu offenbaren, zu der Kunst, die Gedanken zu verschleiern. Mit der betrügerischen Verlogenheit von Elementen, die aus den unteren Volksschichten der grossen Handelsstädte herkamen, hatte die christliche Ethik von Anbeginn an zu kämpfen. Paulus ist Zeuge davon (vgl.

[1] Ueber diese Verhältnisse innerhalb der römischen Gemeinde nach dem Hermashirten, vgl. auch oben S. 185 f.

schon I Thess 4 6). Im nachapostolischen Zeitalter scheint grade an diesem Punkte die erziehende Macht der Sittenüberlieferung ihre Kraft nicht bewährt zu haben. Es mag genügen, ausführlich nur auf die bekannte Selbstkritik des Hermas im dritten Mandatum seines Buches hinzuweisen. Der Engel hat ihm befohlen, er solle die Wahrheit lieben, und nichts als die Wahrheit solle von seinem Munde ausgehen. „Als ich das gehört hatte, weinte ich laut. Er sieht, wie ich weine und spricht: Was weinst du. Herr, sage ich, weil ich nicht weiss, ob ich gerettet werden kann. Weshalb? fragte er. Niemals ja, sagte ich, Herr, habe ich in meinem Leben (dem Zusammenhang nach im Geschäftstreiben) ein wahres Wort gesprochen, sondern stets habe ich betrügerisch mit allen gesprochen, und habe meine Lüge dazu als Wahrheit hingestellt bei allen Menschen; und niemals hat mir einer widersprochen, sondern man schenkte meinem Worte Glauben". Dabei muss Hermas sicher als ein ernsterer, über dem Durchschnitt stehender Christ angesehen werden.

Erfolgreicher als der Kampf gegen die Verlogenheit scheint der gegen die verschiedenen Arten der Unzucht gewesen zu sein. Paulus hatte in seinen Gemeinden noch grosse Mühe mit den auf diesem Gebiete ganz unentwickelten sittlichen Anschauungen der Gemeinde, es fehlten eben die Grundanschauungen von Ehrbarkeit und Anstand. Darin ist es entschieden im Laufe der Generationen besser geworden. Wohl fehlen die Mahnungen vor Ehebruch, Hurerei und andern Formen der Unzucht nicht in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters (z. B. I Clem 30 1, II Clem 4 3, Hebr 13 4, Herm mand IV, VI 2 5, VIII 3, XII 2 1 u. a. m.). Aber wenn man beachtet, wie grosse Mühe sich Paulus geben muss, um die Unzucht zu bekämpfen, wie oft er auf sie zu sprechen kommt (I Kor), dann ist man überrascht, in Jak, der doch zum Teil recht unerfreuliche Zustände voraussetzt, keine einzige klare Anspielung auf Ehebruch und Unzucht zu finden, und bei Herm in den drei langen Aufzählungen der verschiedenen Sündenklassen (vis III 5—7, sim VIII 6—10, IX 19—29) keine einzige ausdrückliche Erwähnung von Unzuchtssünden zu entdecken. Das sind ohne Zweifel zwei wertvolle und erfreuliche Beobachtungen.

Ausserordentlich weit war in der wundersüchtigen Zeit der Glaube an Zaubermittel verbreitet. Der Wert der Zauberrollen, die die gläubig gewordenen Epheser verbrannten, soll nach Act 19 19 50000 Drachmen betragen haben. Das Vertrauen auf Zaubermittel und die Sucht sich übernatürliche Kräfte dienstbar zu machen, mit ihrer Hilfe die Zukunft zu erforschen, drang auch in die Gemeinden ein. Die Did mahnt: Mein Kind, achte nicht auf den Vogelflug, da das zum Götzen-

dienst führt. Sei kein Beschwörer, kein Sterndeuter, kein Zauberer, und sieh dabei nicht einmal zu, denn durch das alles kommt es zum Götzendienst (3 4). Warnungen vor Zauberei (φαρμακεία) kehren öfters in den Schriften des Zeitalters wieder (vgl. z. B. Apok 21 8, Barn 20 1). Der Magie gehören vermutlich die „bösen Künste" an, die Polykarp fliehen soll, vor denen er lieber in seinen Gemeindeansprachen warnen soll (Ign Polyk 5 1). Sehr bedenkliche Zustände lässt auch mand XI bei Herm erschliessen. Der dort geschilderte falsche Prophet, ein Wahrsager, ist ein „christlicher" Prophet, und seine Kunden sind Glieder der Gemeinde, wenn auch „Zweifler". Der Geist, der in dem Lügenpropheten steckt, ist Teufelsgeist, und darum kann dieser Prophet gelegentlich auch etwas Wahres prophezeien. Hermas hat sehr wohl das Heidnisch-Weltliche, Unterchristliche dieses Treibens erkannt: Alle, welche zweifeln und oftmals ihren Sinn ändern, suchen Orakel wie die Heiden und häufen so noch grössere Sünden auf sich — die Götzendiener, denn wer einen falschen Propheten über irgend etwas befragt, der ist ein Götzendiener und aller Wahrheit bar und sinnlos. Kein Geist, der von Gott gegeben ist, lässt sich fragen. Der Geist aber, der sich fragen lässt und nach den Lüsten der Leute spricht, ist irdisch und leichtfertig (4 f.).

Andre, im Ganzen wieder nicht sehr erfreuliche Beobachtungen lassen sich über die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Stände machen. Die Sklaven, die Reichen brachten die Neigungen und Eigenarten ihres Standes in die Gemeinden mit. Die Sklaven, die christlichen Herren gehörten, wurden mit Berufung auf die christliche Brüderlichkeit faul und frech, eindringlich warnende Stimmen mussten sich erheben und sie zu ihrer Pflicht rufen. Aber auch, wenn sie Eigentum heidnischer Herren waren, wurden die Sklaven nur zu leicht geneigt, ihre Arbeit zu vernachlässigen, auf ihre Herren, die blinden Heiden, herabzusehen. 1 Tim 6 1 f., Tit 2 9 f., I Petr 2 18 ff., Ign Pol 4 3 stehen entschlossene Mahnungen an den in den Gemeinden zahlreichen Sklavenstand. Aus der letztangeführten Stelle ist auch zu erfahren, dass die gläubigen Sklaven gelegentlich das Ansinnen an die Gemeinde stellten, aus Gemeindemitteln freigekauft zu werden[1]. Herbe Klagen erheben sich weiter gegen die Reichen innerhalb der Gemeinde. Hermas und der Verfasser von Jak treten heftig gegen die Reichen auf und lassen die Veranlassung zu ihrer aufgebrachten Stimmung deutlich erkennen. Die Reichen sind es, die die Armen vergewaltigen und vor die Gerichte ziehen, die (vielleicht bei Prozessen, wo es sich um Christenstand und -namen handelt, leicht untreu werden und) den

[1] Vgl. schon oben S. 69.

schönen Namen des Herrn lästern, der über die Christen genannt ist (Jak 2 6 f.), die Reichen haben mit Unrecht und Gewalt ihr Geld zusammengescharrt und es zu Schwelgerei missbraucht (5 1 ff.). Deutlicher noch und anschaulicher redet Hermas: Die Reichen stecken in den Händeln der Welt, kümmern sich zu wenig um die Gemeinde, um die armen und niedrigen Knechte Gottes, halten Freundschaft und gutes Einvernehmen mit den Heiden [1].

Es ist nicht einfach, über den eben in Grundzügen dargestellten sittlichen Zustand der Gemeinden im nachapostolischen Zeitalter ein Urteil abzugeben, indem man ihn mit dem der ersten Generation vergleicht. Ist es aufwärts gegangen im Heidenchristentum nach dem Tode des Paulus? Auf einigen Linien ohne Zweifel, vor allem, wie schon hervorgehoben, in der Ausfegung von Unzucht. Auf andern Linien aber ist der Einfluss der umgebenden Welt sehr stark in die Gemeinden gedrungen und hat zersetzend gewirkt. Die Vergrösserung der Gemeinden brachte mit Notwendigkeit viel minderwertige Elemente in die Kreise der Christen, und die oben gezeichnete Enttäuschung, die der Frömmigkeit durch das Ausbleiben der Parusie zu teil wurde, hat natürlich auch dazu beigetragen, die sittliche Kraft und Entschlussfreudigkeit zu schwächen. So hat das Auge des ernsten und einsichtigen Christen allenthalben viel Beklagenswertes gefunden, an sich sowohl wie an andern, und an mehr als einer Stelle tritt ein entschiedenes allgemeines Sündenbekenntnis hervor: Wir fehlen allesamt in vielem (Jak 3 2); wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns (I Joh 1 8); Barmherziger und Gnädiger, vergieb uns unsere Sünden und Verfehlungen und Vergehen und Uebertretungen, rechne alle Sünde deinen Knechten und Mägden nicht an (I Clem 60 1 f.).

Wie hält sich nun die Frömmigkeit in diesem dem Ideal so wenig entsprechenden Zustande aufrecht, und wie kommt sie zu Frieden und Ruhe? Ist die Gemeinde denn noch wirklich die Gemeinschaft der Heiligen, von denen jeder Einzelne der Rettung sicher ist?

Die Antwort darauf ist ja und nein, wie die folgenden Ausführungen zu zeigen haben: schwere, grobe Sünden scheiden den Täter von der Gemeinde ab, darum kann diese sich immer noch als eine Gemeinschaft von Heiligen empfinden; leichte Sünden werden in ihr geduldet, können gesühnt werden: die Gemeinde wird die grosse Sühnanstalt, die Gemeinschaft, die den ihr Angehörenden das Heil verschaffen kann.

[1] sim VIII 8 1, 9 1, IX 20 2, vgl. auch IX 30 4 f., II 5 die Stellen schon oben S. 81 f.

Grobe Sünden scheiden von der Gemeinde ab; das ist ein Gebrauch und eine Anschauung, die in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters noch klar festgelegt erscheinen. Heranzuziehen sind als die Hauptbeweisstellen Aussprüche des Hebräerbriefes und des I Johannesbriefes. Hebr 6 4—8 sagt mit sehr ernster Mahnung: Es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet wurden und von der himmlischen Gabe gekostet haben und des heiligen Geistes teilhaftig wurden und das gute Gotteswort und Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben, und die dann gefallen sind, wiederum zur Busse zu erneuern, da sie doch sich den Sohn Gottes kreuzigen und zum Gespött machen. Denn das Land, das den reichlich strömenden Regen eingesogen, und denen, für die es bebaut wird, wohlbestelltes Gewächs bringt, geniesst den Segen von Gott. Bringt es aber Dornen und Disteln, so wird es verworfen, geht dem Fluche entgegen, dessen Ende ist das Verbrennen. Ganz entsprechend äussert sich derselbe Mann in 10 26—31, vgl. besonders 10 26 f.: Denn wenn wir mit Willen sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer für Sünden mehr übrig, sondern schrecklicher Empfang des Gerichts und Wallen des Feuers, das die Widersacher verschlingen will. An bekannter Stelle sagt der Verfasser von I Joh (5 16—18): Wenn einer seinen Bruder sündigen sieht, eine Sünde nicht zum Tode, so soll er bitten, und er wird ihm Leben geben, nämlich solchen, die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode, davon rede ich nicht, dass man dafür bitten soll. Jede Ungerechtigkeit ist Sünde, so gibt es auch Sünde, die nicht zum Tode ist. Eine weitverbreitete Anschauung wird an diesen Stellen ausgesprochen. Sie lässt sich, wenn schon in minder deutlicher Form, noch anderwärts nachweisen. Auch Hermas, auf den nachher noch genauer einzugehen ist, setzt sie voraus.

Die Frage war nun aber: welche Sünden sind unvergebbare Sünden, sind Todsünden? Darauf scheint die Zeit keine klare Antwort gewusst zu haben. Wenn sie die evangelische Ueberlieferung befragte, so antwortete diese: Alle Sünden werden den Söhnen der Menschen vergeben werden; wer aber auf den heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit (vgl. Mk 3 29 f.). Was war indes die Lästerung des heiligen Geistes? Die richtige sinngemässe Auslegung des Herrenwortes ist dem nachapostolischen Zeitalter im ganzen nicht mehr erreichbar gewesen (doch vgl. immerhin Did 11 7). Zudem haben schon die paulinischen Gemeinden den Kreis der unvergebbaren Sünden dem Herrenwort gegenüber erweitert. Als ziemlich sicher wird wohl anzunehmen sein, dass grobe Vergehungen, die auch für die heidnische Beurteilung strafbar oder doch sehr anstössig waren, als Todsünden galten.

Das waren etwa Mord, Raub, grober Betrug, Eidbruch und falsches Zeugnis, schwerer Diebstahl, Kinderabtreiben und Kindermord, Giftmischerei und böse Zauberei (maleficium), auch andauernder heilloser Lebenswandel. Weiter müssen gewisse kirchliche Vergehen von der Gemeinde geschieden haben, wie Abfall, Blasphemie des Herrn und der Gemeinde, Verrat der Brüder an die Obrigkeit bei Verfolgungszeiten. Endlich war wohl begangene Unzucht gewöhnlich eine unvergebbare Todsünde. Aber wie und ob hier zwischen den einzelnen Formen (Hurerei, Ehebruch, Schändung, Päderastie und überhaupt widernatürlicher Unzucht) geschieden wurde, ist ganz unsicher. Die Prophetin Jezabel in Thyatira hatte eine Frist zur Busse bekommen, und die, die mit ihr Ehebruch trieben, haben noch immer Zeit zur Busse (Apok 2 21 f.).

Die Ausstossung des offenkundigen Sünders muss in irgendeiner Form des Bannes vor sich gegangen sein, den die Gemeinde ausübte. Die Gemeinde trat zusammen und stiess das unwürdige Glied ab, entweder ganz und gar oder doch so, dass dem reumütigen Ausgestossenen nur noch ein ganz loser Zusammenhang mit der Gemeinde blieb: die Gemeinde betete vielleicht noch für ihn, die Hoffnung auf Rettung war ihm nicht ganz abgeschnitten. Der göttliche Geist konnte auch stets durch den Mund des Propheten oder auf anderm Wege einem solchen zerknirschten Sünder wieder die Aufnahme in die Gemeindezahl verschaffen samt den Rechten und Aussichten, die damit verknüpft waren.

Eine solche recht weitgehende Weisung des göttlichen Geistes bildet den Inhalt der Busspredigt des Hermas. Durch die Schrift dieses Mannes kann an einem einzelnen bestimmten Zeitpunkte und vielleicht auch nur für eine bestimmte einzelne Gemeinde (trotz vis II 4 3) ein klarer Einblick in die Busspraxis gewonnen werden.

Hermas ruft inmitten einer arg zerfahrenen, viele Klassen von Sündern aufweisenden Gemeinde zur Busse. Noch ist das Ideal der älteren Zeit lebendig: in der Gemeinde sind Lehrer, die sagen, es gebe nur eine Busse und Sündenvergebung, nämlich die bei der Taufe (mand IV 3 1). Aber aus den Schilderungen, die Hermas von dem Gemeindeleben entwirft, erkennt man deutlich, dass bei folgerichtiger Anwendung des strengen Grundsatzes der Heiligkeit beim Tage des Herrn nur wenig Gerechte in der Gemeinde gefunden werden können. In die sehr verweltlichte Gemeinde hinein lässt Hermas seine Bussmahnung und zugleich Bussverheissung erschallen. Der göttliche Geist hat sie ihm eingegeben, von dem himmlischen Weibe, der Kirche, und vom Hirtenengel empfängt er autoritative Offenbarung über die μενάνοια.

Die Verkündigungen und Anschauungen über die Busse, die sich in Herm finden, sind aber, wenigstens auf den ersten Blick, nicht streng einheitlich. Die früheste Bussverkündigung, die Hermas von der Kirche in einem Büchlein erhält, ist sehr weitgehend: allen Heiligen, die gesündigt haben bis auf diesen Tag, sollen alle ihre Sünden vergeben werden, wenn sie von ganzem Herzen Busse tun und die Zweifel aus ihren Herzen entfernen. Nur für die Sünde, die nach diesem Tage geschieht, gibt es keine Rettung mehr (vis II 2 4 f.). So erhalten denn auch die Kinder des Hermas Zusicherung der Erbarmung, obwohl sie die schwersten Verfehlungen auf sich geladen haben: sie haben sich gegen Gott vergangen, den Herrn gelästert, ihre Eltern (offenbar in der Verfolgung) verraten, ohne den Gewinn, den sie erhofften, davon zu tragen; ihren Sünden haben sie noch Ausschweifungen und schlimme Gemeinschaft hinzugefügt, so dass das Mass ihrer Sünden voll geworden ist (2 2). Ausdrücklich wird in der gleichen Vision noch allgemein denen, die bisher verleugnet haben, Gnade und Barmherzigkeit zugesagt, nur die künftigen Verleugner sollen ihres Lebens verlustig gehen (2 8). In der nämlichen uneingeschränkten Form wird die Bussverheissung auch mand IV 3 und sim VIII 11 ausgesprochen: Der Herr ist ein Herzenskündiger und weiss alles voraus, darum kannte er auch die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels, weswegen er diese neue Busse festsetzte; der Herr ist gewillt, allen die Busse zu schenken, wenngleich einige um ihrer Werke willen es nicht verdienen; die Berufung, die durch den Sohn geschehen ist, soll zur Rettung führen.

Dieser Weitherzigkeit widerspricht es nun, wenigstens auf den ersten Blick, wenn Hermas an andern Stellen seines Buches von unvergebbaren Sünden spricht. Die behaglich weidenden, schwelgenden und lustig umherspringenden Schafe in sim VI haben keine Hoffnung auf Busse mehr: sie sind ewig von Gott abgezogen und ganz den Lüsten dieser Welt ergeben; sie haben Gott gelästert. Hingegen ist für die nicht hüpfenden, sondern ruhig auf einer Stelle weidenden Schafe noch Hoffnung auf Busse; sie haben sich zwar den Schwelgereien und Betrügereien ergeben, aber Gott nicht gelästert. In sim IX 19 1 wird gesagt: vom ersten Berge, dem schwarzen, kommen die Gläubigen folgender Art: Abtrünnige und Lästerer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes. Ihr Los ist nicht Busse, sondern Tod. Und deshalb sind sie auch schwarz; denn ihre Art ist ruchlos. Eine ähnliche Aussage wird sim VIII 6 1 gemacht: die Abtrünnigen und Verräter der Kirche und die in ihren Sünden den Herrn gelästert und sich des Namens des Herrn, der über ihnen genannt ist, geschämt haben, sind für

immer Gott verloren gegangen. Da nun in den beiden Gleichnissen alle übrigen Klassen von Sündern ausdrücklich die Zusicherung der Busse erhalten, so scheint es, als ob nach Herm eine Sünde unvergebbare Todsünde bleiben sollte: wer in der Verfolgung vor die Behörde geführt, feierlich verleugnet, Gott und den Herrn lästert, dazu Namen andrer Christen angibt, der hat keine Vergebung mehr übrig [1]. Angesichts von vis II 2 ist diese Deutung indes unmöglich: den Söhnen des Hermas, die alle diese Sünden begangen haben, wird doch die Busse in Aussicht gestellt. Ursprünglich war die Bussverkündigung schrankenlos: allen sollten alle Sünden vergeben werden. Wenn an den angeführten drei Stellen (sim VI VIII IX) ein andrer Sachverhalt durchzublicken scheint, so muss angenommen werden, dass an diesen späteren Stellen nachträgliche Einschränkungen vorliegen, die aus den Erfahrungen des Busspredigers hervorgegangen sind [2].

Ausserordentlich weit, bis zur äussersten Grenze kam also die Bussverkündigung des Hermas der Gemeinde entgegen. Etwas genützt hat sie sicher, manchen guten Vorsatz entstehen lassen, manches geknickte Gewissen wieder aufgerichtet. Aber einen dauernden Einfluss auf die Busspraxis auch nur der römischen Gemeinde konnte die Predigt des Hirten nicht haben, weil sie eben kein dauerndes Bussinstitut schaffen wollte, sondern nur eine einmalige, für einen bestimmten Zeitpunkt (αὕτη ἡ ἡμέρα vis II 2 4 f.) geltende Busse verkünden wollte [3].

So bleibt demnach die vorher gemachte Aussage bestehen: die Schriften des nachapostolischen Zeitalters geben keine klare Antwort auf die Frage, was eigentlich unvergebbare Sünde sei. Tatsache bleibt nur, dass gewisse Sünden als zum sichern Tode führend aufgefasst

---

[1] Einfache ἄρνησις im täglichen Leben, aus Verwandtschafts- oder Geschäfts- oder andern Rücksichten ist nicht unvergebbare Sünde: sim VIII 8 4, IX 26 3 ff. Vielleicht auch einfache Verleugnung vor der Behörde nicht, wenn keine Lästerung und kein Verrat damit verbunden war.

[2] Dass dieser Sachverhalt richtig ist, lässt sich noch am Text selber erweisen. Sim VI 2 3 steht: Sie haben keine Busse zum Leben, weil sie ihren Sünden neue hinzugefügt und den Namen Gottes gelästert haben; sim VIII 6 4 heisst es: Sie sind für immer Gott verloren gegangen. Du siehst auch, dass kein einziger von ihnen Busse getan hat, obwohl sie die Worte gehört haben, die du zu ihnen sprachst, wie ich dir geboten hatte. — So hätten demnach auch die Verräter und Lästerer Gelegenheit zur Busse gehabt. Nur haben sie in ihrer Bosheit sich diese Gelegenheit nicht zu Nutze gemacht.

[3] Die Bussverkündigung vis III 7 5 f. wurde oben unberücksichtigt gelassen. Sie geht auch nicht über solche, die zur Gemeinde gehören, sondern über solche, die noch nicht zur Gemeinde gehört haben (3), oder über solche, die zwar dazu gehört haben, aber ihre Wege jetzt von dem wahren Wege getrennt haben (1 und 2).

wurden, wenn nicht Gott durch seinen Geist dem Sünder die Gnade ankündigte.

Von der Klasse der schweren, unvergebbaren Sünden heben sich die täglichen, unvermeidlichen leichteren Sünden ab. Auch sie können, fortgesetzt, einem tiefeingewurzelten Hange entspringend und nicht gesühnt, den betreffenden Täter des Lebens verlustig gehen lassen. Bei Hermas finden sich Belege dieser Anschauung (sim IX 23 2 f.). Aber im allgemeinen werden die kleineren Sünden des täglichen Lebens innerhalb der Gemeinde gesühnt. Beispiele solcher Sünden sind Neid, Betrug, Lüge, Klatschereien, Verleumdungen, unsaubere Gedanken, aufsteigende Zweifel, gelegentliche kleine Verleugnungen des Christentums im Geschäftsleben, im geselligen Verkehr mit den Heiden u. a. m. Diesen leicht zu begehenden, unvermeidlichen Sünden gegenüber drängt sich dem Gläubigen täglich die Frage auf: wie kann ich Gott für meine Sünden versöhnen (πῶς ἐξιλάσομαι τὸν θεὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου; Herm vis I 2 1). Die Kirche wurde hier, ganz in der Linie der späteren katholischen Lehre, zur Sühnanstalt. Viel stärker als bei den schweren Sünden trat den leichten gegenüber die Anschauung ein: Sünden sind unvermeidlich, aber der Vorteil, den der Gläubige vor dem Ungläubigen hat, besteht darin, dass innerhalb der Kirche die Sünden ohne schwere Mühe getilgt werden können. Man kann als Motto über diese Betrachtungsweise und diese Sühnpraxis ein Stück nichtchristlichen, spätjüdischen Ursprungs setzen, nämlich den dritten der sogenannten Psalmen Salomos:

Die Wahrheit der Gerechten stammt von Gott, ihrem Erlöser;
In des Gerechten Haus weilt nicht Sünde auf Sünde.
Beständig durchforscht der Gerechte sein Haus,
Um, wenn er sich vergangen, die Schuld zu tilgen.
Irrtumssünden sühnt er mit Fasten und kasteit sich gründlich.
Der Herr aber spricht jeden frommen Mann und sein Haus rein.
Strauchelt der Gottlose, so verflucht er sein Leben,
Den Tag seiner Zeugung und der Mutter Wehen,
Er häuft Sünde auf Sünde, so lange er lebt;
Er fällt — ja böse ist sein Fall! — und steht nicht mehr auf (Ps Sal 3 6—10).

Es wäre indes verfehlt, wollte man die sogleich noch ausführlicher zu beschreibende Sühnpraxis lediglich direkt jüdischem Einfluss zuschreiben. Die ganze Anschauungsweise ist so naheliegend und allgemein menschlich, dass sie sich in naiver Frömmigkeit des Christentums ganz von selbst einstellen konnte und sich immer wieder eingestellt hat.

Der fromme Mann lässt in seinem Hause die Sünden nicht anstehen, sondern er sühnt seine Verfehlungen immer zur rechten Zeit:

die Frage ist dabei nur, welches die Sühnemittel sind, die zur Anwendung kommen sollen. Klare Formulierungen, festumrissene Anschauungen fehlen auch hier, aber deutliche Ansätze zum späteren Bussinstitut sind vorhanden.

Eine recht vage Anschauung ist die, dass vergebbare Sünde durch Gewissensqual und durch von Gott geschickte Plage gesühnt werden kann.

> Ein Gerechter achtet es nicht gering, wenn er vom Herrn gezüchtigt wird;
> Strauchelt der Gerechte, so erkennt er des Herrn Gerechtigkeit an.
> Er fällt und sieht zu, was Gott ihm tun werde,

heisst es in dem bereits angeführten Salomopsalm (4 f.). Paulus hat I Kor 11 30 Krankheitsfälle in der Gemeinde zu Korinth auf göttliche Strafe zurückgeführt, die die Korinther wegen ihres unwürdigen Verhaltens bei der Mahlfeier traf; in der Umgebung, in der Jesus auftrat, sind Anschauungen, wie die Lk 13 2. 4, Joh 9 2 verzeichneten, lebendig gewesen. Ueberhaupt ist die Vorstellung, dass Unglück göttliche Strafe sei, eine so allgemein verbreitete und unmittelbar verständliche, dass es sich erübrigt, weitere Parallelen zu bringen. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn diese Anschauung auch an einzelnen Stellen der nachapostolischen Literatur auftaucht. Sie mag z. B. Jak 5 15 und I Petr 4 1 vorliegen. Sie erscheint in Verbindung mit der Frage der Sündenvergebung klar in Herm. Einmal in vis III 7 6, wo wahrscheinlich irdische Strafen, nicht Qualen des Hades ins Auge gefasst sind. Viel deutlicher aber wird Hermas in sim VI 3—5 und sim VII. In sim VI wird der Bussengel vorgeführt, der die Gestalt eines grossen wilden Hirten hat; er treibt die ihm anvertrauten Schafe, d. h. die Sünder, die vom Verderben ergriffen sind, aber noch Hoffnung auf Busse haben, an einen Abhang voll Gestrüpp und Dornen, jagt sie dort umher und schlägt und quält sie. Bei den Qualen, die Hermas hier im Auge hat, handelt es sich nicht um Unterwelt- oder Fegfeuerstrafen, sondern „es sind lauter zeitliche Peinigungen: die einen werden durch Verluste gestraft, die andern durch Mangel, andere durch mancherlei Krankheiten, andere durch jegliche Art von Beunruhigung, wieder andere werden von Schändlichen übel behandelt und müssen vieles andere noch über sich ergehen lassen“ (3 4). Die Zeit dieser Qual, die den Sünder dann zur Sinnesänderung führt, dauert ebenso lange wie die Zeit der Sünde (4 1), Hermas wird aber näher belehrt, dass die Kraft der Sündenzeit und die Kraft der Peinigungszeit verschieden sind: die Zeit der Schwelgerei und der Betrügerei ist eine Stunde — eine Stunde der Peinigung dagegen hat die Kraft von 30 Tagen. Wenn also jemand einen Tag lang in Ueppigkeit und Betrug

verbracht hat und einen Tag dafür gequält wird, so hat der Tag der Qual die Kraft eines ganzen Jahres (4 4). In sim VII wird dem Propheten mitgeteilt, dass das Unglück, welches ihn betroffen hat, nicht seiner eigenen Sünden wegen, die nicht schwer sind, über ihn verhängt wurde, sondern um der Sünden seines Hauses willen: in ihm, dem Hausvater wird das übrige Haus gestraft, um dann so entsühnt zu werden. Die Reue allein — so verkündet der Engel — schafft noch nicht Sündenerlass, sondern der Büssende muss seine Seele peinigen und tiefe Demut lernen in all seinem Tun und mit allen verschiedenen Drangsalen gequält werden, und wenn er alle Drangsale, die über ihn kommen, ertragen hat, so wird sich, der das All geschaffen und ihm Kräfte gegeben hat, gänzlich seiner erbarmen und ihm Heilung geben (5). — Wie leicht aus Vergleichung von sim VI und VII zu erkennen ist, ist die Beurteilung, die Hermas dem göttlichen Strafleiden zu teil werden lässt, keine einheitliche. Wenn das Leiden den unbussfertigen Sünder trifft, so meint er, es sei Strafe, die zur Busse führen solle, trifft es den reuigen, so meint er, die Busse an sich sei nicht genügend, die Strafe müsse mit ihr verknüpft sein, und ausserdem kennt er noch ein stellvertretendes Leiden, wie er selber es durchzumachen hat. Eine so schwankende Beurteilungsweise springt eben notwendig heraus, wenn die Theorie: Leiden = Strafe Gottes, auf die Erfahrungen und Beobachtungen des täglichen Lebens angewendet wird.

Auf klarere und für einen weitern Umkreis festzustellende Anschauungen stösst man, wenn man auf die Sühnemittel achtet, die nach den Anschauungen des nachapostolischen Zeitalters dem Menschen zu Gebote stehen, sobald er seinerseits daran geht, seine kleineren Vergehungen vor Gott in Ordnung zu bringen. An erster Stelle ist unter den dem Menschen zu Gebote stehenden Sühnemitteln das Sündenbekenntnis zu nennen. Der Mensch demütigt seine Seele vor Gott, oft auch vor den Brüdern und bekennt seine Sünden. Die Exhomologese hatte naturgemäss gewöhnlich Gebetsform und war stets mit Gebet um Sündenvergebung verbunden. In schönen Worten und in würdiger Form wird in den Schriften des nachapostolischen Zeitalters die Exhomologese gefordert und empfohlen. In den heiligen prophetischen Büchern fanden die Christen ergreifende Worte über die Kraft des Sündenbekenntnisses, sie lasen, dass ein zerknirschtes Herz Gott wohlgefälliger sei als alle Opfer: Barn 2 7—10 und I Clem 52 2—4 bringen solche Worte des AT. I Clem sagt auch: Der Herr hat überhaupt nichts nötig, er bedarf ganz und gar nichts, ausser dass man ihm die Sünden bekenne (52 1), und Hermas meint: Unser Gott und Herr, der über alle Dinge herrscht und Macht hat über seine ganze Schöpfung,

trägt denen ihre Sünden nicht nach, die sie bekannt haben, sondern erbarmt sich ihrer (sim IX 23 4).

Die Exhomologese konnte eine private oder eine öffentliche sein. Im ersten Falle erfolgte sie in der Kammer oder wo sonst der Mensch allein war, sicher wohl auch im engen Kreise der Familie. Hermas kommt auf dem Weg von Rom nach Cumae in eine unwegsame, einsame Gegend; nachdem er sie wunderbarerweise durchquert hat und wieder auf ebneren Grund gekommen ist, wirft er sich auf die Kniee und beginnt zum Herrn zu beten und seine Sünden zu bekennen (vis I 1 3, vgl. auch vis III 1 5). Schon im Herrengebet bekannte und betete der Einzelne: vergib uns unsere Schulden.

Deutlicher in den Quellen zu erkennen und offenbar höher gewertet als das private Sündenbekenntnis ist die öffentliche Exhomologese, die vor der ganz oder teilweise versammelten Gemeinde erfolgte. Das Demütigen der eignen Seele ist vollkommener, wenn es vor einem grösseren Kreise stattfindet. Andrerseits ist auch das mit der Exhomologese unabtrennbar verknüpfte Gebet um Sündenvergebung kräftiger, wenn es von grösserer Versammlung ausgeht, in der immer auch einige fromme, Gott ganz wohlgefällige Männer sein werden, auf deren Bitte Gott gern hört. — So bekennet denn einander die Sünden und betet für einander, auf dass ihr geheilt werdet; denn viel vermag eines Gerechten eintretendes Gebet, mahnt Jak (5 16, vgl. auch die Herm sim II ausgesprochenen Anschauungen). Sehr deutlich wird ein öffentliches Sündenbekenntnis in der Did verlangt. In der Gemeindeversammlung sollen die Sünden bekannt werden (4 14), in der Versammlung zum Brotbrechen, die am Herrentage erfolgt, sollen vor dem Mahle die Uebertretungen bekannt werden, damit das Opfer rein sei. Die Streitenden sollen sich versöhnen, damit das Opfer nicht entweiht werde (Did 14 1 f.). Die Did kennt auch eine öffentliche Kirchenzucht, die bei der Versammlung ausgeübt werden soll: weist euch gegenseitig zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihrs im Evangelium findet. Und mit jedem, der sich gegen den Nächsten vergeht, soll niemand reden noch ein Wort von euch hören, bis er Busse getan hat (15 3), d. h. dem Zusammenhange nach: bis er sein Vergehen gegen den Bruder durch öffentliches Bekenntnis gesühnt hat. Das Gebet am Schluss von I Clem hat die Formeln erhalten, unter denen in der Gemeindeversammlung ganz allgemein für die Sündenvergebung gebetet wurde (60 2): Barmherziger und Gnädiger, vergib uns unsere Sünden und Verfehlungen und Uebertretungen; rechne alle Sünden deinen Knechten und Mägden nicht an, sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit.

Es ist sicherlich sehr erfreulich, zu beobachten, wie die Gemeindekreise in der Exhomologese, bei dem gegenseitigen Zurechtweisen und Ermahnen, bei der Kirchenzucht sich ernst und wahrhaft auf den Boden der Wirklichkeit stellten und den Kampf mit dem eigenen Selbst und all den Versuchungen der umgebenden Welt aufnahmen. Hier wurde tatsächlich — im Gegensatz namentlich zur Gnosis mit ihrem sündlosen Uebermenschentum — wertvolle sittliche Arbeit geleistet, hier konnte gebessert und erzogen werden. Viel weniger erfreulich ist es, die Erscheinungen zu beobachten, die das oben (S. 434) charakterisierte Frömmigkeitsideal auf einer andern Linie zur Entwicklung brachte: die Anschauungen nämlich von der doppelten Sittlichkeit und von der besonderen Gottwohlgefälligkeit der guten Werke.

Grössere sündentilgende Kraft als der Exhomologese mit Gebet kommt den verdienstlichen Werken zu, die im nachapostolischen Zeitalter bereits deutlich, wenn schon nicht in allgemeiner Verbreitung erscheinen. Der Ausspruch und die Anschauung Jesu: Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte, wird verdrängt durch die ganz andersartige Auffassung von einer zweifachen Ethik, eine Auffassung, die in einer der spätern Schriften des nachapostolischen Zeitalters, im Hermashirten, bereits eine unübertrefflich klare Formulierung erhält (sim V 3 s): Halte die Gebote des Herrn, so wirst du Gott wohlgefallen und in die Zahl derer eingeschrieben werden, welche seine Gebote halten. Wenn du aber über die Gebote des Herrn hinaus etwas Gutes tust, so erwirbst du dir noch grössere Herrlichkeit und wirst bei Gott herrlicher sein, als dir zu sein bestimmt war. — Dass für das Aufkommen der Anschauung von den guten Werken nicht ausschliesslich das Judentum und die jüdische Frömmigkeit verantwortlich gemacht werden kann, mag hier nochmals hervorgehoben werden: schon vorhandene Anlagen und Bestrebungen finden ihren Ausdruck in den Formen hellenistisch-jüdischer Frömmigkeit. Dies freilich, dass hellenistische, überhaupt jüdische Frömmigkeit an diesem Punkte stark vorbildlich eingewirkt hat, muss entschlossen betont werden. Was im nachapostolischen Zeitalter als ein gutes Werk zu gelten anfängt, war schon längst vorher im Judentum mit dem Stempel der besonderen Gottwohlgefälligkeit versehen worden: Gebet, Fasten und Almosen waren „gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion“ geworden. Nur auf zwei Belegstellen dieser Tatsache sei hingewiesen: schon Tob 12 s ordnet Gebet, Fasten, Almosen nebeneinander; die Nebeneinanderstellung ferner von Almosen, Beten, Fasten, wie sie Mt 6 2–18 vorliegt, eine Antithese gegen jüdischen Religionsbrauch, setzt die Trias der Werke voraus,

gegen deren heuchlerische gedankenlose Ausübung sie kämpft.

Unter den guten Werken, die nach der Anschauung des nachapostolischen Zeitalters ein besonderes Wohlgefallen vor Gott finden, und denen mithin die Kraft zukommt, einen früheren Ausfall zu decken, der durch Sünden entstanden ist, mag zuerst das Fasten betrachtet werden. Wenn im nachapostolischen Zeitalter auch über das Asketentum hinaus Fastenpraxis in den Gemeinden auftaucht, so ist sie keine ganz neue Erscheinung, sondern eine Uebung, die von Anbeginn an in christlichen Kreisen geübt wurde. Jesus selber hat das Fasten nicht verworfen, sondern es nur auf eine höhere Stufe gehoben, indem er die Gesinnung betonte, das äussere Gepränge verwarf. Die Urkreise und die Judenchristen überhaupt haben gefastet, weil sie es als Juden so gewohnt waren. Auch in den Heidengemeinden hat das Fasten sicher schon im apostolischen Zeitalter Eingang gefunden. Längst war es ja ein vertrauter Brauch zeitgenössischer Frömmigkeit und Religionsübung.

Wieso kamen die Christen der zweiten und dritten Generation allmählich dazu, dem Fasten besondere Gottwohlgefälligkeit, die Eigenart eines guten Werkes zuzuerkennen? Wie öfters kommen auch hier verschiedene Gedankenreihen zusammen und schneiden einander. Das Fasten reinigt, es entsinnlicht, bricht die Triebe, löst los von der Welt, macht frei von Dämonenherrschaft; darum ist der Asket ein reines Gefäss des Geistes, darum stellen sich nach Fasten pneumatische Erlebnisse ein [1]. Das Fasten aber ist weiter auch ein Zeichen der Trauer, der Selbsterniedrigung, auch der Selbstbestrafung, ebendeswegen war es als Bussübung schon seit langem auf jüdischem und nichtjüdischem Boden in Gebrauch. Und noch auf ein drittes ist hinzuweisen: das Fasten gehört zu den Beschwörungsmitteln, durch die man auf die Gottheit einwirken kann, durch die Götter- und Geisterzwang getrieben wird. Darum rüstet sich mit Fasten der Zauberer und Beschwörer her, darum bestürmten auch die Juden ihren Gott mit Fasten, weil sie meinten, „durch solche Selbstqual eine Pression auf Gott auszuüben, um ihm seine Gnadenerweisungen, wenn er damit zurückhielt, gleichsam abzuzwingen. Je länger im Herbste der Regen ausblieb, desto verschärfter wurde das Fasten“. Dass der Gedanke, durch Fasten Gott zu zwingen, auch den Christen des nachapostolischen Zeitalters nicht unerreichbar, weil zu tiefliegend, war, beweist Herm vis III 10 6: Jedes Gebet muss durch Selbstdemütigung unterstützt werden; faste also, und du wirst empfangen, worum du den Herrn bittest.

[1] Vgl. zu diesen Gedanken schon oben S. 411.

Die aufgezeigten Gedankenreihen genügen, um erkennen zu lassen, welches die mit dem Fasten verbundenen Stimmungen waren. Wenn das Fasten Selbsterniedrigung, Selbstplage, Reinigung, Befreiung von der Dämonenherrschaft, Gotteszwang war, dann empfahl es sich leicht als ein wertvolles Glied des Bussinstituts, dann begann es ohne weiteres den Charakter eines guten Werkes anzunehmen, als die Anschauung der zweifachen Sittlichkeit aus dem Hellenismus eindrang. Wie im einzelnen sich die Fastenpraxis innerhalb der Gemeinden gestaltete, soll die Betrachtung der wichtigsten Quellenstellen lehren [1].

Das Fasten wird als ein Gemeindebrauch des nachapostolischen Zeitalters im Briefe Polykarps (7 2) bezeugt: Die Gläubigen sollen sich abkehren von den falschen Lehren, sollen nüchtern sein zum Gebet „und anhaltend im Fasten, mit Bitten zum allschauenden Gott flehend, dass er uns nicht in Versuchung führe, wie denn der Herr sprach: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach." Klar ist hier ein Zusammenhang zwischen Fasten und Sündenreinheit hergestellt. Nur wird freilich nicht deutlich gesagt, dass Fasten besondere Gottwohlgefälligkeit, Vergebung der schon begangenen Sünden bewirke. Polykarp hat einfachhin ein entsinnlichendes, reinigendes Fasten im Auge, das vor künftigen Sünden bewahren, gegen Versuchungen stärken soll. Doch weil er andrerseits das Fasten als Unterstützungsmittel des Gebets ansieht, so war ihm und der angeredeten Gemeinde wahrscheinlich auch der Gedanke geläufig: Fasten, vor Gott angenehm, erleichtert die Vergebung der kleinen alltäglichen Sünden.

Eine sehr wichtige, bemerkenswerte Weisung über das Gemeindefasten gibt weiter die Did (8 1): Eure Fasten aber sollen nicht mit denen der Heuchler stattfinden, denn sie fasten am zweiten und fünften Wochentag. Ihr aber sollt am vierten und am Rüsttag fasten. Die Stelle lässt erkennen, dass die in der frühkatholischen Kirche allgemein verbreitete Sitte, am Mittwoch und Freitag zu fasten, bis ins nachapostolische Zeitalter hinaufreicht. Die Gemeinden sollen nicht gemeinsam mit den Juden fasten, sondern ihre eigenen Fasttage haben. Warum gefastet werden soll, sagt die Did nicht ausdrücklich. Trotzdem kann kein Zweifel sein, dass bei der Einrichtung regelmässiger Fasttage Gedanken von Busse, Sündentrauer und Sündenvergebung sehr stark mitgespielt haben. Die Analogie mit dem Judentum ist hier so stark, dass ein direktes Herüberschlagen jüdischer Anschauungen mit Sicherheit angenommen werden kann. Das jüdische

[1] Ausser Betracht bleibt hier natürlich das Fasten als eine Gepflogenheit der Asketen und Pneumatiker überhaupt. Davon ist schon an andrer Stelle die Rede gewesen, vgl. oben S. 410 f.

Fasten aber ist Zeichen der Trauer und der Busse.

Als einen regelmässigen Brauch lässt auch Herm das Fasten erkennen (sim V 1 1 f.). Hermas fastet, ist früh am Morgen vor die Stadt auf einen Berg gegangen und dankt Gott für alles, was dieser an ihm getan hat. Er nennt das, was er treibt: Wachdienst haben (στατίωνα ἔχω = stationem habeo), und tut nach seiner eigenen Angabe damit etwas Gewohntes (1 2). Wie die Frage des Hirten in 1 2 indes nahezulegen scheint, ist der Brauch noch verhältnismässig neu. Die Bezeichnung: Wachdienst, ist der Militärsprache entlehnt; das beweist das Wort selber, das zeigen andre Parallelen, davon hat Tertullian noch eine deutliche Vorstellung (de orat 19). Wie oft in der von Hermas geübten Weise Fasttag gehalten wird, ist aus dem Text nicht zu ersehen. Schwerlich indes wird die statio, von der Hermas redet, bereits zweimal in der Woche gehalten worden sein. Es scheint sich noch um eine seltener vorgenommene Uebung zu handeln. Warum aber soll der Gläubige nach der Anschauung des Hermas fasten? Der Engel gibt dem Propheten eine treffliche Weisung über das Fasten, die vollständig auf der Höhe einer ethisch-religiösen Betrachtungsweise steht (1 4, 3 6). Ganz überraschend ist es nun, zu sehen, wie in der Betrachtungsweise des Hermas, und natürlich auch seiner Gemeindegenossen, neben der angedeuteten sehr spirituellen Anschauung noch eine andre viel krassere Beurteilung des Fastens Platz hat, wonach die Uebung als ein besonders gutes, als ein Extra- und Ueberwerk anzusehen ist. In derselben sim V bringt Hermas (in 3 3) die schon oben angeführte Definition von „guten Werken", und in 3 7 f. wird ihm vom Engel mitgeteilt, wie er sein Fasten recht zu halten habe, damit es ein Gott wohlgefälliges Werk werde: Wenn du das Geschriebene (d. h. die unmittelbar voranstehende Weisung, das Herz zu reinigen) vollendet hast, so geniesse an dem Tage, den du fastest, nichts als Brot und Wasser, und nach dem Werte der Speisen, die du essen wolltest, berechne dir die Grösse des Betrags, den du an jenem Tage auszugeben im Begriffe warst, und gib ihn einer Witwe oder einem Waisenkind oder einem Armen[1]; so übe dich in der Erniedrigung, damit ein anderer aus deiner Selbsterniedrigung bekomme, womit er seine Seele fülle, und für dich zu Gott bete. Wenn du so dein

[1] Zu dieser Weisung ist auch Arist Apol 15 zu vergleichen: Und wenn jemand unter ihnen arm oder bedürftig ist und sie haben keine überflüssigen Lebensmittel, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Bedürftigen den Bedarf ihrer Speise ergänzen. — Ueber den religiösen Charakter des Fastens als eines guten Werkes ist aber hier nichts ausgesagt. Vgl. auch Did 1 3: νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.

Fasten vollendest, wie ich dir geboten habe, so wird dein Opfer bei Gott angenehm sein, und aufgeschrieben wird dies Fasten sein. Und der so vollbrachte Dienst ist schön und fröhlich und wohlgefällig dem Herrn. — Hier ist mit klaren ausdrücklichen Worten der besondere Charakter des mit Almosen verbundenen Fastens als eines guten Werkes gelehrt, die Selbsterniedrigung des Fastens ist vor Gott angenehm, sie unterstützt die Fürbitte des Bedürftigen, zu dessen Gunsten gefastet wird. Dass so das Fasten die Kraft hat, mit seinem Ueberschuss einen früheren Ausfall zu decken, ist selbstverständlich: Veranlassung zum „Halten des Wachdienstes" kann nur das Bestreben gewesen sein, Sündenvergebung und besonderes Ansehen bei Gott zu erlangen.

Die an letzter Stelle zu erwähnende — weil am weitesten vorgeschrittene — Einschätzung des Fastens erfolgt in der sehr wichtigen Zusammenstellung von guten Werken, die II Clem 16 4 vorliegt: Schön nun ist Almosengeben wie Sündenreue, besser Fasten als Gebet, Almosengeben aber als beides. Hier wird als sündentilgend die steigende Reihe aufgestellt: Gebet, Fasten, Almosengeben. Fasten ist mit klaren Worten als ein ständiges Mittel der Busspraxis angegeben, und es steht als solches an Kraft über dem Gebet, muss freilich selber dem Almosen den ersten Platz lassen.

Die eben angeführte Stelle aus II Clem ebenso wie Herm sim V 3 7 (Arist Apol 15) leiten von selber dadurch, dass sie das Fasten mit dem Almosengeben verknüpfen, die Betrachtung von jenem zu diesem über. Der Inhalt der ἐλεημοσύνη, die an den genannten und an andern Stellen erscheint, darf sicher nicht zu eng gefasst werden. „Barmherzigkeit" ist nicht nur das dem Armen geschenkte Geld oder die ihm gegebene Speise. Stellen, wie Mt 25 36 f., I Tim 5 10, Ign Smyrn 6 2, Herm mand VIII 10, sim I 8, Arist Apol 15 geben eine Anschauung dessen, was unter den Begriff der Barmherzigkeit fällt: den Hungernden speisen, den Durstenden tränken, den Nackten kleiden, dem fremden Bruder Gastfreundschaft gewähren, seine Füsse waschen, den Kranken pflegen, den Gefangenen besuchen, Witwen und Waisen beistehen, den verstorbenen armen Bruder bestatten lassen — alles das sind Werke der Barmherzigkeit. Jeder Christ war in der Lage, etwas dergleichen zu tun, nicht bloss der wohlhabende.

Dass in der Gemeinde solche Taten der Liebe mit Nachdruck gefordert wurden, bedeutet an und für sich noch lange kein Herabschrauben des sittlichen Ideals. Jesu Wort selber sagt den Getreuen zu, dass was sie den Geringsten tun, am Meister getan wird. Der Fall, die Unterchristlichkeit, tritt auch hier erst ein, wenn das Almosen als

ein einzelnes Werk für sich betrachtet wird, wenn man mit ihm wägt und rechnet, wenn ihm besonderes Ansehen vor Gott zuerkannt wird, kurz wenn auch ihm gegenüber die Anschauung von der zweifachen Sittlichkeit durchgeführt wird. Und das geschieht, wenigstens an einzelnen Stellen der nachapostolischen Quellen, mit voller Deutlichkeit. Nicht in Did 1 5 f., 4 7 f., Barn 19 8, 11, Herm mand II 4 und an andern Stellen der Quellen, die Geben, rasch und viel Geben empfehlen. Klar aber tritt die Wertung des Almosengebens als eines besonderen guten Werkes an der schon angeführten Stelle II Clem 16 4 hervor, wo Almosen höher gestellt wird als Fasten und Beten, wo insbesondere seine sündentilgende Kraft hervorgehoben wird: Almosen wird zur Entlastung von Sünde. Nicht minder deutlich ist Did 4 6: Wenn du etwas durch deiner Hände Arbeit besitzest, so gib ein Lösegeld für deine Sünden, wozu als engste Parallele Barn 19 10 zu vergleichen ist. Sicher ist endlich auch, dass die Vorschrift Herm sim V 3 3. 7 die Anschauung vom Almosengeben als einem besonders verdienstlichen Tun voraussetzt.

Das dritte Glied in der Reihe der guten Werke ist das Gebet. Noch weniger als beim Almosen und beim Fasten ist dem Gebet gegenüber die Anschauung folgerichtig durchgeführt, dass Beten ein Ueberwerk sei. Es wäre der Tod aller lebendigen Frömmigkeit gewesen. Aber auf einigen Linien zeigt sich doch die Betrachtungsweise: Gebet bringt besondere Gottwohlgefälligkeit ein, und Gebet tilgt Sünden.

Das Gebet wurde bei der Exhomologese angewandt, bei der Bitte um Sündenvergebung. Fern konnte dabei der Gedanke bleiben, Gebet sei an sich Gott wohlgefällig, und die Bittworte sowie die ihnen zugeschriebene Kraft konnten sich ganz auf der Höhe evangelischer, rein geistiger Auffassung halten. Wenn aber das Gebet durch die tiefe Zerknirschung, die Selbstdemütigung, die aus dem Wortlaut des Exhomologesegebets sprach, die göttliche Vergebung erzwungen werden sollte, wenn ein Druck auf Gott ausgeübt werden sollte? Dann waren unterchristliche Vorstellungen bei dem niedrig stehenden Durchschnitt der Gemeinde unvermeidlich. Das Gebet an sich erhielt sündentilgende Kraft. Wer im Gebet seine Seele demütigte, strafte sich selber, richtete damit ein Gott wohlgefälliges Werk aus.

Und in der gleichen Richtung wie das Exhomologesegebet musste der im nachapostolischen Zeitalter nachzuweisende Gemeindebrauch wirken, ein bestimmtes Gebet zu bestimmter Zeit regelmässig zu beten. Did 8 2 ordnet an, dreimal des Tages das Herrengebet zu beten. Sicherlich war der erzieherische Zwang, der hier auf die wachsenden Gemeindekreise, auf die Katechumenen ausgeübt wurde, ausserordent-

lich heilsam. Ebenso sicher aber ist auch, dass sich bei der Einführung des regelmässigen, dazu noch stets gleichlautenden Pflichtgebetes unterchristliche Vorstellungen eindrängen mussten. Wer das regelmässige, vorgeschriebene Gebet vornimmt, der handelt nach Gottes Vorschrift und ist angenehm vor seinem Antlitz, wer das Gebet unterlässt, der sündigt. Durch Gebet kann wie durch Fasten ein Druck auf die Gottheit ausgeübt werden, die stets wiederholte, von Jesus selber offenbarte Gebetsformel zwingt Gott, dem betenden Menschen zu Willen zu sein. Endlich konnte auch sicher der Gedanke nicht fern bleiben: Dreimal (oder wievielmal sonst der Brauch festsetzte) das vorgeschriebene Gebet zu beten, das ist das gesetzliche Mass; wer nun aber öfter oder länger betet, der tut eben „über die Gebote des Herrn hinaus etwas Gutes“ (Herm sim V 3 3). Wer diese mit grosser Leichtigkeit sich einstellenden Gedankengänge im Auge behält, wird sich nicht wundern, wenn er an der schon öfters erwähnten Stelle II Clem 16 4 mit klaren Worten die Verdienstlichkeit und die sündenvergebende Kraft des Gebets ausgesprochen findet.

Namenverzeichnis.

A.

Achaja 49 57 f. 150
Aegypten 2 3 4 6 15 28 35 43 47 50 60 f. 62 189
Aegypter 75
Aelia Capitolina 5 28 50
Aeschylos 122
Aëtius 14.
Afrika 60 63 64
Agabus 24
Agathonike 416
Akiba (Rabbi) 4 17
Albinus 20
Alexandria 3 6 35 60 62 66 125 379
Alexandria Troas, siehe Troas.
Alexandros von Abonuteichos 55
Alexandros (Märtyrer) 64
Alexandros (der Schmidt) 301
Alke 72 f.
Alkibiades 64 416
Amastris 55
Amisus 54
Ammia 404
Anan (Hohepriester) 20
Antiochien (in Galatien) 49
Antiochien (am Orontes) 8 10 13 15 28 48 49 50 f. 57 60 61 62 63 101 f. 122 125 148 193 210 219 220 316 327 330 386
Antipas 93 95
Antoninus Pius 45
Apollo von Delos 116
Apollonia 8
Apollos 49 402
Aquila 49
Aquilinus 64
Arabien 14

...etor) 117.
68

...Ephesus 116

...laris) 14 32 35 36 39 **42 45 47 49 52 ff.** 56 57 61 62 64 71 **91 ff. 102 103** 104 116 148 197—221 223 225 230 233 290 ff. 294 ff. 300 ff. 305 328 ff. 394 400 415
Asien, siehe Kleinasien
Askalon 8
Asklepios Glykon 55
Astarte von Byblos 116
Athen 45 49 58 105 192
Attalos 64 416
Atticus 22 26

B.

Babylon (= Rom) 33 92 111 f. 113 f. 120.
Barkocheba 4 6 12 13 18 20 144
Barnabas 37 49 178
Basilides (Gnostiker) 60 324
Batanäa 14
Benjamin (Bischof von Jerusalem) 27
Beröa 14 49 72
Bethlehem 363
Betther 4
Biblias 64
Bithynien 54 f. 56 61 96 ff. 103 109 128 148 225
Blandina 64

Burrhus 218

C.

Cäsar 98
Cäsarea (Paläst.) 1 8 24 48
Caligula 125
Calixt (Bischof von Rom) 81
Charito 64
Chariton 64
Chloë 68
Cittinus 64
Claudia gens 76
Claudius (Kaiser) 1 325
Claudius Ephebus 76
Clemens, Titus Flavius, 77 89 f.
Clemens (Bischof von Rom) 36
Clemens (römischer Presbyter) 61 186.
Cölesyrien 14 49
Commodus (Kaiser) 79 82
Cumä 383 404 437
Cypern 3 6 8 14 49

D.

Dalmatien 50
Damas (Bischof von Magnesia) 37 210 215
Damaskus 8 10 13 14 15 49 72
Daphnos 72 f.
Davidide und Davidsohnschaft 21 22 23 26 89 307 390 f.
Decius 101 143
Dekapolis 14
Demetrius 206
Derbe 49
Dionysius der Areopagite 58
Diotrephes 206 f.
Domitian (Kaiser) 13 21 22 26 33 34 36 39 77 88 ff. 99 105 108 415
Domitilla, Flavia, 77 f. 89 f.
Donata 64

E.

Ebioniten 14 15 17 24
Edrei (Adraa) 14
Elieser (Rabbi) 13 16 f. 20 22
Elieser ben Dama (Rabbi) 20 24
Ephesus 36 39 47 49 51 52 53 54 66 71 103 122 128 178 f. 206 208 210 213 218 226 290 ff. 306 ff. 323 328 394
Ephres (Bischof von Jerusalem) 27
Epirus 50
Epitropos 72 f.
Euelpistos 64
Euphratländer 2

F.

Felix (Landpfleger) 142
Felix (Märtyrer) 64
Festus 20 142
Florinus 74
Fortunatus 76
Fronto von Cirta 133

G.

Gajus 206
Galatien 8 9 10 49 51 55 f. 178
Galiläa 13 26 360 363
Gallien 61 64
Gallio 141
Gaulanitis 14
Gaza 8 10
Generosa 64
Gitta 325
Gortyna 58
Grapte 60
Griechen 63 75 369 ff. 392 425 426
Griechenland siehe Achaja

H.

Hadrian (Kaiser) 4 5 6 12 13 16 18 26 28 45 48 50 53 58 60 61 79 85 103 ff. 127 139 324 330
Helena (Genossin des Simon) 326 f.
Hermas 39 f. 80 ff. 250 251 427 431 441.
Hermias 116
Herodes (der Grosse) 7 13 27
Herodes Agrippa I 20
Herodes (Eirenarch in Smyrna) 73
Hierapolis 49 53
Hierax 64
Hyacinth 79
Hygin (Bischof von Rom) 55
Hymenäus 301

I.

Ignatius (Bischof von Antiochien) 36 f. 63 71 78 101 f. 108 110 223 234 247 338 401 403 415
Ikonium 49 64
Isis 116
Ismael (Rabbi) 20 24
Israel 2 63 170 237 291 337 343 347 ff.
Italien 33 45 60 62

J.

Jakob von Kephar-Sekhanja 13 17 20 24 30
Jakobus (Herrenbruder) 10 12 20 22 25 26 27 28 34 393
Jakobus (Enkel des Herrenbrud Judas) 26
Jakobus (Zebedäide) 10 18 20
Januaria 64
Jason 141
Jerusalem 1 2 4 5 6 8 9 10 11 12 15 17 19 24 25 26 28 46 50 125 144 146 170 343 355 360 363 364 372 395
Jezabel 208 291 ff. 431
Johannes (Apokalyptiker) 38 93 250 401 415
Johannes (Bischof von Jerusalem) 27
Johannes (Evangelist, Presbyter) 42 52 328 f. 338 400 401 423 f.
Johannes der Täufer 280 360 364 f.
Johannes (Zebedäide) 10 42 325
Joppe 8.
Josef (Bischof von Jerusalem) 27
Juda (Land Judas) 363
Judäa 1 4 8 11 13 24 83
Judas (Apostel) 147
Judas (Bischof von Jerusalem) 27
Judas (Herrenbruder) 35
Judas (die Enkel des Herrenbruders J.) 13 20 21 26
Juden und Judentum 1 ff. 42 85 86 ff. 122 125 127 130 137 ff. 187 ff. 195 259 260 278 301 ff. 308 ff. 337 346 ff. 370 371 373 380 438 ff.
Julius Severus 4
Jupiter Capitolinus 4 5 116
Justin 64 226
Justus (Bischof von Jerusalem) 27

K.

Kapernaum 360
Kappadokien 55 f. 64
Kapparetäa 327
Karpus 416
Karthago 35
Kelten 63

Petrus
8 ff.
51 55 56 218
34 41 49 56 57 63
ff. 186 187 189 272

305 335 410

36 40 43 f. 57 f. 59
64 71 76 77 122 141 148 150 154
160 ff. 176 178 183 188 192 221 227 243 375 410 426 435
Kreta 50 58 199 304
Ktesiphon 3
Kyrenaika 2 3 6
Kyrene 3

L.

Lacedämon 58.
Lactantius 64
Laodicea 39 49 53 72 73 208 291
Levi (Bischof von Jerusalem) 27
Liberianus 64
Libyen 4
Lugdunum 64 66
Lusius Quietus 3 4 6
Lydda 8
Lydia 72
Lystra 49

M.

Maeotis Lacus 189
Magnesia (am Mäander) 36 51 53 210 215 306 ff.
Marcia 79
Marcion 37 44 55 74 305 318 324
Marcius Turbo 3

Maria 307 390 f.
Mark Aurel 61 64 416
Markus (Bischof von Aelia) 50
Markus (Evangelist) 45 60
Martinus 224
Masada 1
Massilia 192
Matthias (Bischof von Jerusalem) 27
Maturus 64
Mazedonien 49 51 57 178 179 219 375
Menander 325 327 f.
Mesopotamien 3 4 6 61 63
Milet 50 178
Minucius Fundanus 103 ff.
Mithras 116
Moabitis 14
Mysien 56

N.

Nabatea 14
Narkissos 68
Nartzalus 64
Nazaräer 14 15 16 17 20 21 23 24 25 28 29 30
Nazareth 13 27
Neapolis (in Mazedonien) 36 103
Nero (Kaiser) 1 5 33 36 49 76 83 ff. 88 90 100 105 123 138 188 221
Nerva (Kaiser) 96
Nicaea (in Gallien) 192
Niederung (Schephelah) 8
Niketes 73 143
Nikolaiten 291 ff. 299 320 322
Nikolaos (Nikolaiten) 293
Nikopolis 50
Numidien 64

O.

Onesimus (Bischof von Ephesus) 210 213
Origenes 239
Ostia 60
Ostjordanland 11 13 14 15 18

P.

Paion 64
Palästina 1 2 7 8 9 10 13 14 15 16 18 21 24 26 48 50 89
Pandateria 77 89.
Paneas 14
Papias (Bischof von Hierapolis) 53
Papylus 416
Parther 3
Patmos 38 96 404
Paulus (paulinisch) 8 9 10 28 30 31 32 33 34 36 42 49 50 53 56 57 58 64 69 75 140 f. 142 147 ff. 155 ff. 159 169 177 ff. 194 197 202 220 225 ff. 234 237 f. 240 244 252 256 258 f. 323 339 347 349 358 363 393 ff. 397 402 410 424 427 435
Pella 11 12 14 17 24 26
Peräa 11 13 14
Peregrinus (Proteus) 50
Pergamon 39 49 52 53 64 93 95 116 208 290 ff.
Perpetua 284
Petrus (Apostel) 8 10 33 36 44 45 188 308 325 367 371 f. 393 f. 402
Petrus (Archontiker) 14
Philadelphia 36 39 51 53 65 93 142 146 208 210 213 219 233 290 306 ff. 347 415
Philetus 301
Philippi 37 49 51 57 72 103 148 151 f. 154 179 ff. 191 218 221 234 394
Philippus (Bischof von Jerusalem) 27
Philippus (Evangelist) 24 53 325 410
Philo (von Alexandrien) 125 379 ff.
Philo (Diakon) 56 218
Philomelion 56
Phönizien 8 13 15 49
Phryger 63
Phrygien 56 64 148
Pilatus (Pontius) 143 312 391
Pius (Bischof von Rom) 40 81
Plato (Platonismus) 378 ff.
Plinius der Jüngere 96 ff. 104 109
Polybius (Bischof von Tralles) 210
Polykarp (Bischof von Smyrna) 36 37 51 74 102 108 109 143 210 ff. 234 317 f. 328 389 415 f. 422
Pomponia Graecina 78

Pontia 77 90
Pontikos 64
Pontus 54 f. 56 109 225
Potheinos 64
Priscilla 49
Proculus Torpakion 79
Publius (Bischof von Athen) 58
Puteoli 50 60

Q.

Quadratus (Apologet) 58
Quadratus (Bischof von Athen) 58

R.

Rheus Agathopus 218
Rhode 80
Rhodus 192
Römer 1 3 15 18 20 21 ff. 59 75 86 110 112
Rom 1 2 11 14 57 62 64 66 71 83 ff. 92 94 97 100 101 103 111 ff. 122 139 325 409
Rom (Römische Gemeinde) 8 10 33 34 35 36 39 43 f. 45 47 49 51 58 ff. 63 75 ff. 83 ff. 89 f. 148 154 160 ff. 173 181 ff. 188 220 f. 224 226 230 231 243 306 335 394 410 426
Rufus 103

S.

Samarien 8 64 325 ff. 337
Samaritaner 15 350
Sanctus 64
Sardes 39 53 291
Saron (Ebene) 8
Satornil 325 330 f.
Scili 64
Secunda 64
Seleucia (Hafen von Antiochien am Orontes) 51
Seneka (Bischof von Jerusalem) 27
Sepphoris 13 17
Septimius Severus 79 416
Serapis 116
Serennius Granianus 103
Silvanus 33
Sidon 49
Silas 141
Simon Barkosiba s. Barkocheba
Simon Magus 30 325 ff. 337
Sinope 55 74
Skeuas (Söhne des —) 366
Smyrna 36 39 51 52 f. 54 56 65 71 74 93 96 102 123 142 143 180 f. 208 210 218 219 234 290 306 ff. 317 347 415 f.
Sophokles 122
Spanien 50 61
Sparta 58
Speratus 64
Statius Quadratus 73
Stephanas 150 154
Stephanus 18 20
Stoa 378 ff.
Symeon (Sohn des Klopas) 20 22 26 27 28 89
Syrer 63 75
Syrien 1 2 7 8 9 10 13 14 21 28 35 43 48 49 50 51 52 56 60 62 63 71 78 102 210 220 230 272

T.

Tanais 189
Tarsus 49
Tatian 116
Tavia 72 f.
Tertullian 63
Tertyllus 142
Theophilus 74
Thera 192
Thessalonich 49 72 141 154 191 397
Thyatira 39 53 208 290 ff. 431
Timotheus 33
Timothinus 224
Tineius Rufus 4
Titus 12 50 88
Tobias (Bischof von Jerusalem) 27
Trajan (Kaiser) 3 5 6 13 16 21 22 26 36 37 40 41 42 54 78 79 89 96 ff. 104 105 123 139 127 179
Tralles 36 51 53 210 306 ff.
Troas (Alexandria Troas) 36 49 51 53 102 103 110 219
Tyrus 49 326

V.

Valens (Presbyter in Philippi) 181 f.
Valentin (Gnostiker) 44 60 247 324
Valeria gens 76
Valerius Biton 76
Vespasian (Kaiser) 1 5 6 18 20 48 88 127
Vestia 64
Vettius Epagathos 64
Veturius 64
Victor (Bischof von Rom) 63
Vienne 64

Z.

Zackchäus (Bischof von Jerusalem) 27
Zeno 383
Zoker (Enkel des Herrenbruders Judas) 26
Zosimus 103

Stellenverzeichnis.

Fettgedruckte Seitenzahl bezeichnet die Hauptstellen.

1. Neues Testament und die andern Schriften des Urchristentums.

Matth.

1 18 ff. 377
3 3 360
11 281
14 f. 364
16 282
4 13 ff. 360
5 44 108
6 2—18 438
9—13 177
10 114
13 177
8 16 366
17 360
17 366 f.
11 5 367
12 12 366
27 365
40 368
13 35 360
18 10 208 340
20 266
22 34 ff. 354
24 11 f. 323
15 7
36 400
25 36 f. 442
27 62—66 368
28 11—15 368
19 275 393

Mark.

1 3 360
8 281
10 282
34 366
3 10 366
22 ff. 365
3 29 430
9 1 399 f.
13 14 7
30 400
16 16 ff. 409

Luk.

1 1 ff. 46
3 74
20 ff. 327
46—55 246
68—79 246
2 29—32 246
3 4 330
16 281
22 282
4 18 367
30 338
40 366
6 19 366
7 22 367
9 26 340
11 2—4 242
12 51—53 127 f.
13 2 435
4 435
22 17 255
24 25—27 361
30 266
43 266
46 368
47 393
50 ff. 47

Joh.

1 1 ff. 380
4 377 f.
5 350
1 11 349
12 f. 285
15 364
17 350
18 380
26 364
29 361
29—36 364
36 361
51 340
2 1 ff. 366
11 366
13 ff. 350
19—22 368
23 350
3 3 ff. 285
5 282 408
12 380
14 350
14 f. 362
20 f. 378
27—36 365
4 22 350
24 380
45 350
46 ff. 366
5 1 350
1 ff. 366
17 350 380
25 ff. 392
33—36 365
36 366
5 37 380
39 350
45 f. 350
6 323
1 ff. 366
4 350
26—58 267

6 32 f. 350
46 380
51—58 **267 f.**
7 2 350
19 350
22—24 350
30 338
8 20 338
39 146
42 146
44 146
9 1 ff. 366
2 435
10 38 366
39 338
41 365
11 1 ff. 366 392
12 31 120
38 361
41 360
13 ff. 257
1 ff. 257
10 281
14 6 374
11 366
30 120
15 18 f. 124
16 11 120
17 14 124
3 374
19 f. 323
12 143
36 350
20 9 368
15 368
31 329
21 12 266
22 400

Act.

1 1 47 74
4 ff. 47
7 400
8 393
2 1 ff. 409
17 ff. 281
25 ff. 368
34 f. 368
38 275
2 42 256
46 263
6 5 293
6 199
8 9—24 **325**
16 275
17 276
10 f. 48 393
44—47 283
48 275
11 19 49
12 15 208 340
13 f. 49
3 199
4 ff. 49
34 368
35 368
50 72 141
14 2 141
19 141
23 **177 f.**
15 394
39 49
16 1 ff. 49
13 f. 72
25 244
17 58
4 71
5 ff. 141
6 f. 142
10 ff. 49
12 72
22 ff. **383**
34 49
18 12 ff. 107
13 141
24 49
19 5 275
13 ff. 25 366
19 226 427
23 ff. 128
40 49
20 5 ff. 49
7 225 256
11 256
17—35 **178 f.**
28 195
28 ff. 175 184 394
29 f. 323
21 ff. 141
1 179
9 410
10 f. 24
20 10
27 ff. 107
23 2 142
5 142
29 107
24 5 15 142
25 8 142
18 f. 107
25 107
26 31 f. 107
27 35 256
28 14 50
15 ff. 49

Jak.

1 1 34 115
2 f. 34
9 f. 74
21 34
22 ff. 418
25 34
27 65 67 261
2 1 ff. 74
3 226
6 f. 428 f.
7 275 f.
8 34
12 34
14 ff. 418
14—26 34
3 1 34 405
1 f. 323
1 ff. 35 418
1—4 12 426
2 429
13 ff. 323
15 387
17 418
4 6—10 34
11 424
13—17 71
5 1 ff. 429
7 400
9 424
13 249

5 14—16 **176 f.**
15 435
16 437
20 34

I Petr.

1 1 33 34 56 91 92
1 f. 115
2 289
6 f. 34
14 33 121
17 f. 418
18 121
22 418
2 1 34 121 424
4 ff. 361
9 34 136
9 f. 33 347
11 f. 418
12 91 124 136
13 175 f.
13 f. **91 106**
13 ff. 34 107
15 91 136
16 323
17 **106**
18 175 f.
18 ff. 68
21 34
24 ff. 361
25 121 193
3 1 f. 137 175 f.
3 f. 74
5 175 f.
7 68
8 65
8 f. 34
8 ff. 418
9 91 135
13—46 34
14 106
15 f. 106 124 135
15 ff. 34
16 91
17 f. 106
17—22 91 92
19 ff. 239
3 21 275 281
22 34
4 1 106 435
1 f. 91 92
3 f. 33
7 400
8 34
10 **173 ff.**
12 34
12 f. 91
12—19 106
13 34
14 91 124
15 f. **91**
19 91 92
5 1—5 **173 ff.**
2 175 178
5 **175 f.**
5—9 34
8 131
8 f. 91 92
12 33
13 33 34 91 92 113

II Petr.

2 13 257
3 4 399

I Joh.

1 1 ff. **296** 390
5 **297 f.** 385
6 298
7 297
8 299 429
2 2 297
3 f. 298
4 298
5 f. 298
9 298 299
9 f. 388
15—17 120
17 419
18 294 295 400
18—22 329 387
19 **294**
20 407
2 22 **295 ff.**
22 ff. 390
24 298
28 297 392
3 1 124
2 398
4—6 298
8 299
9 298
10 299
13 124
14—18 299
17 65 419
17 f. 300 388
23 299 389
4 1 ff. 252 **298** 387 390
2 317
2 f. **295 ff.**
3 295
4 **295**
5 295
7 299
20 298 299 388 419
5 1 **295 ff.** 298
3 299 419
5—8 **295 ff.**
6 317
6 f. 289
6 ff. 390
8 267 282
16—18 **430**
18 298
19 120

II Joh.

1 188
7 252 294 295 317
7 ff. **296 f.** 390
9 395
10 252 294
10 f. **295**

III Joh.

1 188
2—8 **206 f.**

5 ff. 403
9 f. **206 f.**
12 206

Jud.

3 35
4—19 **319 ff.**
8 ff. 386
9 35
10 35
12 **228** 257
12 ff. 386
14 f. 35
17 35
19 35
20 35
24 f. 35

Röm.

1 3 364
6 2 ff. 285 288
3 275
9 4 f. 350
11 13—36 9
12 1 260
6 252
8 **150 f.**
16 f. 34
13 1—7 34 105
14 f. 336
2 ff. 410
15 24 50
26 f. 149
27 9
16 49

I Kor.

1 11 68
12 8
13 275
26—28 65
5 1—5 149
7 260
6 11 282
7 410
21—24 69
36 ff. 410
9 5 8
10 1 ff. 271
2 275
14—22 260
16 256
17 258
21 256
11 20 256
21 253
23 ff. 256
24 256
30 435
12 2 119
8 237
10 252
13 f. 282
28 149 **150 f.**
14 26 **230 f.** 237
244 252 406 409
29 252
30 252
15 371 392
3 ff. 226
4 368
32 49
16 1—4 149
2 225
8 49
15 49 188
15 f. **150 f.**
19 f. 49

II Kor.

1 1 49
8 49
22 286
23—**2** 12 149
2 12 49
5 17 285
7 12 149
8 f. 149
18 ff. 149
11 24 141

Gal.

1 7 49
21 49 56
2 1 49
2 12 f. 28
3 27 275 285
4 3 358
9 ff. 358
6 1 149
10 66

Eph.

1 13 286
20 f. 34
2 2 116
4 11 **151** 173 174
178 184
30 286
5 14 247
19 244 248

Kol.

2 8 ff. 335
12 288
20 ff. 410
3 16 244 248
4 13 ff. 49

Phil.

1 1 **151 f.** 159
1—3 149
12 ff. 49
4 10—19 149
18 260
22 68 **75 f.**

I Thess.

1 9 f. 397
2 15 f. 141
16 139
3 1 49 58
4 6 427
13 ff. 370 f.
5 12 **150 f.**
20 f. 252

I Tim.

1 3 301
3 f. **302**
4 301
5 419

1 6 301
8 301
8 ff. 304
14 388
17 **384**
18 165 204
19 301 304
20 301
2 1 134 231
1 f. **107 f.**
1 ff. 244
2 419
4 302 387
5 f. 303
9 f. 74
15 304 387 388
3 1 ff. **200 ff.**
2 304
2 ff. 137
4 304
8 ff. 201 **205**
12 304
16 313
4 1 300 301 387
1—8 388
2 304
7 204 **302**
10 387
12 388
13 231 233 236
14 **197** 199 **204**
16 246 f.
5 1 200
3 ff. 201
3—16 413
9 ff. 387
10 442
13 424 f.
14 137 304
15 301
17 201
17 ff. **197 ff.**
21 340
22 **197** 204
23 304
24 301
6 1 f. 428
2 68
3 301
6 4 204 301
5 304 f.
7 32
9 71
10 32 301
11 388
13 343
15 **303** 392 400
15 f. **384**
16 306
17 74
17—21 306
18 65
20 318
20 f. **305 f.**
21 301

II Tim.

1 6 199
13 388
2 8 343
14 301
14 ff. 204
16 f. 302
17 f. **301**
18 **303** 318 392
22 388
23 302
26 300
3 1—5 **304**
2 304 f.
5 339 387
6 223
6 f. 203 **301**
10 388
12 124
16 303
4 1 343
3 f. **302**
10 32 50
14 f. **301**
17 50
20 50

Tit.

1 5 50 **202**
5 ff. 58 **199 f.**
7 ff. 137 **200 ff.**
10 204 **301**
1 11 301 304 f.
14 **302** 303
14 f. **304** 388
15 304
2 3 f. 276
8 124
9 428
9 f. 68
11 387
13 f. 303
3 1 107
1 f. 135
3 121
5 282 285
8 388
9 204 **302** 303
12 50

Hebr.

1 1—14 381
4 ff. 340
5 ff. 33
5—13 360
13 368
2 2 351
3 f. 33
5 ff. 340
12 361
16 347
3 3 381
16—18 351
4 1—10 381
5 11—6 9 33
11—6 12 419
12 33 405
12 f. 181
6 2 276
4 ff. 406 f.
4—8 **430**
20 ff. 360
7 1 ff. 352
11 351
18 351
22 f. 351
27 f. 351
8 5 352 381
6 ff. 351
7 352
9 f. 362

9 1 352 381
4 351
10 352
11 352
13 352
15 351
23 352 381
10 1 352
4 351 f.
19—**13** 25 420
22 275 281
22 f. 289
25 223
26 f. 430
26—31 **430**
32—34 33
36 400
37 398
11 3 381
6 381
27 381
12 1—6 90
4 33 90
24 351
27 382
13 1—6 420
3 90 382
4 427
6 361
7 90 168
181 f.
9 323
13 90
14 115 398
15 f. 167
16 65 261
420
17 168 **181 f.**
184
23 33 90
24 33 168
181 f.

Apok.

1—3 340
1 372
1 209 400
1 f. 38
4 93
1 4 f. 340
7 134
9 **96** 404
9 ff. 39
10 225 402
20 207 f. 209
2 f. 39 251 386
1 **208 ff.**
1 ff. 52
2 **291 ff.**
6 **291 ff.**
7 208
8 **208 ff.**
8 f. 65
8 ff. 52
9 53 **142** 146
247
10 **93** 96
11 208
12 **208 ff.**
12 ff. 54 **93**
13 **95** 116
14—16 291 ff.
17 208 288
18 **208 ff.**
18 ff. 53
20 **208 f.**
20—25 **291 ff.**
21 f. 431
26 f. 134
29 208
3 1 **208 ff.**
1 ff. 53
6 208
7 **208 ff.**
7 f. 65
7 ff. 53
8 **93**
8—10 **142**
9 146 247
10 **93**
12 288
13 208
14 **208 ff.**
14 ff. 53
17 ff. 72 73
22 208
4 f. 340
4 209
4 11 246 249
5 8 250
9 244 248
9 f. 246
9—14 249
12 f. 246
6 9 95
9 ff. 93
10 112
7 2 ff. 288
9 63
9 ff. 93
8 3 f. 340
9 4 288
20 116 119
10 7 209
11 1 ff. 39
17 246
12 7—17 **112**
10 ff. 246
13 **94**
1—4 **94**
1—5 **112**
10 112
13—15 117
14 116
15 **94**
14 1 288
2 250
3 248
4 f. 412
15 2 250
3 248
3 ff. 246
16 6 93
17 1—6 **112**
6 93 94
15 120
18 1—19 3 **112**
3 120
9 134
11 134
17 134
20 93
24 93
19 1 f. 246
3 246
6—8 246
10 340

19 11—18 120 f.
11—20 112
20 4 94 95
10—15 373
21 f. 372
8 134 428
9 ff. 343
14 395
22 4 288
6 209
8 38 340
9 38
10 398 400
12 398 400
17 114 398
20 398 400 419

Apok Petr.

5—34 371 ff.
21—34 419
22 134
27 f. 134

Aristides.

7 119
14 358
15 67 f. 421 441 f.
16 421

Barn.

1 2 407
5 235 403
6 420
8 405
2 f. 357
1 38
2 420
7—10 436
4 324
3 400 f.
4 f. 38 114
6 ff. 357
9 38 43 400 f. 405
10 223
14 233 356
5 2 361
8 356
11 f. 356
6 4 361
10 ff. 357
16 361
7 357
7 f. 362
9 146
8 357
9 357
6 38
7 ff. 357
8 362
9 403
10 357
11 f. 289
9 282
10 f. 281
11 275
12 357
2 362
5 362
8 f. 360
13 357
1 ff. 357
2 347
3 140 146
14 1—4 356 f.
15 357
9 225
16 139 357
3 f. 38
4 37
8 f. 282
9 f. 38
18—20 43
18—21 420
2 38
19 6 71
8 65 443
10 f. 443
12 426
20 1 428
2 67
21 3 38

I Clem.

inscr 36 115 169
1 f. 420
1—3 172
1 1 36 90 172 f. 426
2 57 70
3 163 166 168 172 175 181
2 1 65
2 404
3 2 176 426
3 161
4 8—13 235
5 1 36
3 ff. 394
6 f. 50
7 168
6 4 382
9 3 f. 235
14 1 f. 173
15 1 173
16 361
1 173 175
15 f. 361
17 34
17 1—5 235
18 17 167
19 382
20 246 f. 340 382
21 5 173
6 163 166 168 172 175 181
23—26 323
3 f. 43
3—5 399
5 400
25 382
29 347
2 340
30 1 420 425 427
31 2 347
32 2 168 353
33 2—5 382
35 12 167
36 33
1 167
2 34 374
37 2 f. 168
38 1 f. 411

38 1 ff. 168
2 76
40 f. 170 f. 353 f.
40—44 172 262
2 167
5 241
41 1 421
42 178 394
1—4 163 ff.
4 61
4 f. 160 162
44 1—6 161 ff. 178 394
3 171 f. 175 195
4 262
6 426
47 1 ff. 57 234 394 402
6 161 ff. 172 f. 426
7 57
48 2 361
5 252 409
5 f. 168 411 f.
49 1 420
5 34
51 5 168
52 1 383 436
2—4 436
3 167
54 1 ff. 169 f.
2 161 ff. 175 195
55 1 168 382
2 69
4 161
56 1 59
57 1 161 ff. 172
1 f. 195
2 173 175
59—61 231 243 f.
1 59 169 402
3 193 340
60 1 382
2 437
4 134 168
4—61 2 107 f.
61 1 f. 245 429
62 2 402
63 2 169 188
63 3 422
65 1 76

II Clem.

1 407
1 f. 376
4—8 62
6 118 340
2 1—3 140
3 44 62 140 146
4 44 233
7 62
3 1 118
4 3 425 427
4 105
5 1 ff. 44 105
6 f. 412
6 1 ff. 44 412
3 f. 121
9 287
7 44
3 412
6 286
8 4 412
4 ff. 44
5 286
10 105
3 f. 324
5 324
11 2 f. 324
2 ff. 43 399
7—12 2 377
12 44 324 412 f.
13 3 f. 132
4 137 377
14 239 343
2 44 377
4 44
4 f. 413
15 1 73 f. 412
2 43
16 4 65 442 ff.
17 3 43 182
5 43 134 182
7 105
19 1 43 182 231 233
20 5 374 f.

Did.

1—6 43 277 420
2 277 f.
3 441
5 43 65
5 f. 443
2 3 425
3 4 117 427 f.
4 3 426
6 443
7 f. 443
14 437
6 2 f. 412
3 118
7 271 ff.
7—10 159
1 275 277
3 275
8 1 146 440
2 443 f.
3 242
9 f. 155 228 240 243 253 254 ff. 257 263 f.
1 257
3 374
4 43 398
5 253 275 279
10 1 228
2 374
3 263 266 f.
5 f. 398
6 114 155 266
7 241 250 254
11 250 323
3 ff. 42 159
4 404
4 f. 153
4 ff. 403 f.
5 f. 157
7 430
7 ff. 252 404
8 ff. 157
9 252
11 412 f.
12 252
12 66
1 404
1 ff. 160

13 153 250
1 404
3 ff. 62
4 158
14 154 159 **228** 254 262
1 154 225 256 f.
1 f. 437
15 1 f. **152 ff.** 172
3 159 437
16 2 43
3 323 f.

Hebr-evang.

Fragm bei Hieron., comm. in Is. IV zu 11 2 24
Fragm bei Orig., comm. in Joh II 6 24
Fragm bei Hieron., c. Pelag. III 2 364
Fragm bei Ign., Smyrn 3 2 368

Herm. vis.

I 1 1 80
3 340 383 402 404 437
4 80
8 81
2 1 434
3 4 247 383 401
4 2 105
II 1 1 40 251 402 404
2 433
2 105
3 413
4 f. 433
6 **186** 426
7 f. 105
3 1 413
2 ff. 105
4 251
1 343 404
2 f. **183 ff.**
3 60 61 431
III 1 2 62 404
2 ff. 80
3 404
1 5 437
8 **183 ff.** 426
8 f. 226
2 1 40
5—7 427
1 **183** ff. 403 405
6 5 105
5 ff. 81
7 80
7 1—5 433
2 121
3 275
6 435
8 9 401
9 6 81
7 226
7 ff. **184 ff.**
10 6 439
IV 1 2 80
3 2 121
V 404

mand.

I 277 278
II 2 425
4—6 43
III 3 427
IV 427
3 432
1 275 281 405 431
V 1 2 407
VI 2 5 71 427
VIII 3 81 425 427
5 71
8 ff. 421
10 69 442
X 1 4 81 82
2 2 407
XI 404 428
1 224 226
3 ff. 117
9 225 404
12 226 426
13 224
14 407
17 117
XII 2 1 81 427
4 2 247

sim.

I 1 81 115 397
1 ff. 114
5 f. 105
8 67 69 442
II 65 **437**
5 81 429
III 343
IV 5 81
V 1 1 f. **441**
4 441
3 3 **438** 441 443 f.
6 441
7 443
7 f. **441 f.**
VI **432**
2 3 105 121 433
3—5 **435 f.**
5 5 425
VII **436**
VIII 2 2 286 f.
4 286 f.
6—10 427
3 286 f.
4 105 275 **432** 433
5 324
7 2 425
4 **184 186**
4 ff. 426
8 1 81 f. 429
2 ff. 105
4 433
9 1 81 f. 429
10 2 f. 105
11 432
IX 12—16 275
4 280
8 280
13 282
15 3 425
4 184 f. 395 405
4 f. 280
16 280
16 f. 287
1 f. 285
3 f. 287
3 – 7 286

16 4 275
5 184 f. 405
5 ff. 287
17 1 184 f.
4 286 f.
19—29 427
1 105 **432**
2 f. 324
3 105
20 1 82
1 ff. 81
2 82 429
21 3 105
22 1 ff. 324
23 2 f. 434
4 437
25 2 184 f. 403 405
26 2 **183 f.**
3 105 223
3 ff. 433
6 105
27 1 f. **183 f.**
2 195
X 1 1 413
4 4 401

Ignat. Eph.

inscr 307
1 1 389
2 101
3 52 210
2 1 210 218
2 215
3 2 61 f. 221
4 248 f. 250
1 215
1 f. **211**
5 2 241 259 262
2 f. 214
6 1 **213**
1 f. **211**
2 210
7 **307**
7—9 315
1 211 313 389
2 390
8 1 52
9 1 211 313 f. 315
10 1 134 136
1—3 420
2 124
2 f. 135 f.
11 1 400 420
2 52 394
12 52 394
2 103 234
13—19 315
1 259
14 1 389
2—15 1 389
15 1 211 314
1 f. 213
2 f. 420 f.
16 2 315
17 315
1 387
18 2 **289 307** 390 f.
19 342 386 415
1 120
3 341
20 1 403 415
2 215 259 **269**
21 102
1 210
2 51

Magn.

1 2 389
2 210 217 f.
3 1 37 193 215
6 1 52 211 215 f. 218 220 241
7 1 214 f. 241
8—11 **308—311**
1 52 313
9 1 52 225
2 **311**
11 **312** 315 343 391
1 313 f.
13 1 215 f. 389
14 51 102
15 210

Trall.

1 1 52 210
2 1 215
2 215 f.
2 f. 216
3 217
3 1 211 215 f. 217 f.
4 1 403
5 386 403
1 415
6 1 313
7 2 214 f. 216
8 269
1 316 389
2 136
9 **307 391**
1 343
10 101 **307**
12 1 51
2 216
13 102
1 51
2 215

Röm.

inscr 59 f. 79 **101**
1 2 59 78
2 1 78
2 51 210 248 f.
3 1 59
4 1 78
3 394
5 2 103
3 414
7 2 398 415
2 f. 414
3 257
9 102
1 51 193 195 210
10 1 f. 71

Philad.

inscr 215 f.
1 1 **213**
2 1 195 211 213
2 313 f.
3 1 313
2 215 314
3 312

4 214 218 257 262
1 215 f.
2 259 f.
5—9 **308 ff.**
1 216 312
6 1 52
7 213 314 415
1 216
2 248 252 313 389 403
8 1 216 313
2 233 314
9 2 312
10 51
1 102 210
2 51 219
11 1 56
1 f. 218
2 53 389

Smyrn.

inscr 389
1 307
1 f. 391
1 f. 343
2 f. **307 f.**
4 1 314 f.
2 101 **308**
5 1 313
2 308
3 314
6 1 315 389
2 67 313 389 442
7 315
1 228 257 260 **289 f. 308**
8 224 260 315
8 1 211 215 f. 217 257
1 f. 228
2 52 215 **220** 257
9 1 215
10 1 218
11 51
1 50 f.
2 102 210 219
12 1 53 218
2 216 218
13 223
1 68 218 413
2 72 389

an Polyk.

1—5 **212**
3 1 313 315
4 1 67
2 215
3 68 f. 428
5 1 213 428
1 f. 389
2 412
6 1 215 f.
7 1 51 102
2 51 219
8 1 51
2 68 223
2 f. 73

Keryg. Petr.

Fragm bei Clem. Al. Strom. VI 5 39 **384**
VI 5 39 f. 118 340
VI 5 41 358

Petr-evang.

16 338
19 339

Polyk-brief.

inscr 115
1 1 103
2 57
2 f. 318
2 1 **317**
1 f. 318
2 71
3 2 57 234 395
4 1 32
3 261
5 f. 176
2 f. **180 f.**
6 1 **179 f.** 195
3—7 2 **316 ff.**
7 1 42 **318** 391 f.
2 242 440
8 1 318
9 1 37 57
1 f. 103
2 32
10 2 136
11 **180 f.**
2 121
3 53 57 234 395
4 219
12 2 318
3 **107 f.** 124 134 244
13 37
1 51
2 103 234 403

Symbol. Rom.

324 f.

2. Kirchliche Schriften und Schriftsteller der späteren Zeit (von c 150 ab).

Ambrosius De spiritu sancto I 3 276
Anonymus Eus KG V 17 2 ff. 404
„ „ „ V 28 5 376
Apollinaris „ „ V 16 7. 17 56
Athanasius ep fest 39 278
Athenagoras Suppl 3 130
Canones apost 50 276
Clemens Alex Strom III, 4 25 293
„ (Pseudo-) — Hom XI 35 403
Constitt apost VI 8 293
Diognetbrief 5 17 137
Dionysius Corinth Eus KG III 4 10 58
IV 23 55 58 59 79 f.
Epiphanius Panar haer 18 1 14
„ „ „ 29 7 14 18
„ „ „ 30 18 14
„ „ „ 40 1 14
De mens 14 f. 12 f.
Euseb Kirchengeschichte.
III 3 6 278
„ „ 5 3 7 11 24
„ „ 17 88
„ „ 18 4 90
„ „ 22 37
„ „ 27 2. 3. 5 18
„ „ 32 1 103
„ „ 33 1 103
„ „ 36 2 37
„ „ 37 2 403
„ „ IV 2 3
„ „ 2 3 ff. 6
„ „ 2 5 3
„ „ 3 58
„ „ 3 1 105
„ „ 3 1 f. 45
„ „ 5 12
„ „ 5 1—4 27
„ „ 6 4
„ „ 6 1 5
Euseb Kirchengeschichte.
IV 6 3 5 44
„ „ 6 4 50
„ „ 8 6 103 f.
„ „ 14 318
„ „ V 21 1 82
„ Chronik ed Schoene Bd. II S. 158 37
„ „ „ 160 77 90
„ „ „ 162 f. 22 37
„ „ „ 163 90
„ „ „ 164 f. 3
„ „ „ 166 4 45
„ „ „ 166 f. 58 105
„ „ „ 166—169 4
„ „ „ 168 5 13 21
„ „ „ 170 50
Demonstr evang III 5 105 12
„ „ „ IV 18 10 12
Hegesipp Eus KG III 20 13 20 21 f. 89
„ „ „ III 20 6 26
„ „ „ III 32 3—6 89 20 22
„ „ „ III 32 89
„ „ „ IV 22 2 221
„ „ „ IV 22 6 26
Hieronymus in Matth 27 9 f. 7
„ epist 112, 13 18
Hippolyt Philos VII 33 329
„ „ 34 18 24
„ „ 36 293
„ „ IX 11 f. 81
„ „ 12 79
„ „ X 21 329
„ „ 22 18 24
Irenäus I 6 2 335
„ 15 6 247
„ 23 1—4 326 f.
„ 23 5 327
„ 24 1 f. 330 f.
„ 26 2 15 17 18
„ 26 3 293

Irenäus II 22 5 188
„ 31 2 409
„ III 3 4 318 328
„ 9 3 329
„ 11 7 15 329
„ 16 5 f. 329
„ 21 1 15
„ IV 27 1 f. 188
„ 30 1. 4 188
„ 32 1 188
„ 33 4 15
„ V 1 3 15
„ 5 1 188
„ 33 3 188
„ 36 1 188
„ 36 2 344
epist ad Florin Eus KG V 20 4 f. 74
Julius Afric Eus KG I 7 11—14 7
„ „ „ „ 7 13 f. 27
„ „ „ „ 7 14 18 f.
Justin Apologie I inscr 63
„ „ 6 340
„ „ 13 2 245
„ „ 14 134
„ „ 14 1 117
„ „ 16 2 136
„ „ 26 1 328 f.
„ „ 26 2 f. 325 f.
„ „ 26 4 327
„ „ 26 7 130
„ „ 29 130
„ „ 30 367
„ „ 31 5 144
„ „ 31 5 f. 20 f.
„ „ 31 6 13
„ „ 36 3 144
„ „ 40 63
„ „ 47 5
„ „ 48 367
„ „ 50 f. 361
„ „ 52 3 368
„ „ 53 6 f. 15
„ „ 56 1 327
„ „ 56 2 325
„ „ 60 362
„ „ 61 2 275 421
„ „ 61 2 f. 273 f.
„ „ 61 10 285
„ „ 61 12 285

Justin Apologie I 65—67 257
„ „ 65 1 265 421
„ „ 65 1 f. 273 f.
„ „ 65 1—3 264
„ „ 65 3 221
„ „ 66 1 253 257
„ „ 66 2 270
„ „ 67 224 227
244 274
„ „ 67 4 ff. 221
„ „ 67 6 66
„ „ 67 8 225
„ „ 67 8—5 230
„ „ 67 5 241 f.
„ „ 67 6 261
„ „ II 6 6 409
„ „ 12 130 132
Dialog 1 116
„ 10 130
„ 11 347 354
„ 13 361
„ 14 368
„ 16 5 19
144 355
„ 17 144 f.
„ 18 355
„ 19 355
„ 21 355
„ 22 355
„ 27 355
„ 28 355
„ 31 f. 368
„ 34 360 f.
„ 35 134
„ 39 131
„ 40 368
„ 40—45 354 f.
„ 41 257 262
263
„ 43 356
„ 46 356
„ 47 18 19
29 144 356
„ 49 368
„ 52 63 368
„ 61 361
„ 70 257
„ 75 360
„ 76 409

Dialog 90 362
„ 91 362
„ 92 355
„ 93 19 144
„ 94 362
„ 95 144
„ 95 f. 144
„ 96 19
„ 100 361
„ 106 360
„ 108 19 134
144 146
„ 110 139 144 368
„ 111 362
„ 113 360
„ 114 355
„ 117 19 63 144 262
„ 120 325
„ 126 361
„ 131 63
„ 132 360
„ 133 134 144
„ 134 144
„ 137 19 144

Märtyrerakten.

Apollonius 6 108
„ 22 119 f.
Carpus, Papylus 42—46 416
Cyprian 1 2 108
Dionysius Eus KG VII 11 8 108
Justin inscr 64
„ 3 224
„ 3 226
„ 4 64
Lugdunenser Eus KG V 1—3 64 416
„ „ „ V 1 14. 52 130
„ „ „ V 1 35 416
„ „ „ V 3 2 416
Perpetua 416
„ 3 284
Pionius 3. 4. 13. 14 144
„ 13 8 14 368
Polykarp inscr 56
„ 3 123
„ 3 ff. 102
„ 5 2 415
„ 6 2 73
„ 7 2 415 f.
„ 8 2 73
Polykarp 9 123 416
„ 9—12 122
„ 9 3 422
„ 10 123
„ 10 2 109
„ 12 123
„ 12 1 f. 143
„ 13 1 143
„ 15 416
„ 17 2 73 143
„ 18 1 143
„ 20 1 56
Epilog Mosqu 318
Scilitaner 64

Melito Eus KG IV 26 9 89
Minucius Felix Octav 9 133
„ „ „ 9 5 f. 130
„ „ „ 28 2 130
„ „ „ 30 f. 130
„ „ „ 31 133
Muratorisches Fragm Z. 23 ff. 368
„ „ 38 f. 50
„ „ 73 ff. 40 80 f.
„ „ 81 60
Origenes c Cels I 28—II 79 145
„ „ II 1 18
„ „ IV 52 44
„ „ V 61 18 24
„ „ VI 27 145
Papias Eus KG III 39 188 342
„ Iren V 33 3 342
Polycrates Eus KG III 31 3 53
Quadratus Eus KG IV 3 1 f. 45
Syncellus Chronogr (S. 650 ed Bonn.) 90
Tertullian Apolog 2 100
„ „ 5 5 88 90
„ „ 5 8 88
„ „ 8 130
„ „ 39 130
„ Ad nat I 7 130
„ „ I 14 145
„ Ad Scap 4 79
„ De anim 50 327
„ De bapt 3 f. 289
„ De orat 19 441
„ De resurr carn 5 327

Tertullian De spectac 30 134 147 367 f.
„ De praescr haeret 30 74
„ Adv Jud 8 289
Tertullian Adv Jud 13 145
„ Adv Marc III 23 145
Theophilus III 4; 15 130
Valentin Hippol Philos V 37 247

3. Jüdische Quellen und Profanschriftsteller.

IV Esra 3 29 f 1 f.
Henoch 22 371
Josephus Antt XVIII 3 5 72
„ Bell Jud II 20 2 72
„ „ „ VI 9 3 6
„ c Apion II 8 130
Philo Leg alleg 1 5 380
„ De vit cont 11 248 f.
Salomopsalmen 3 4 f. **435**
„ 3 6—10 **434**
Schmone-Esre, berachah 12 **19**
Talmud: Aboda sara 16 b 17 a 13 **16 f.** 20 22
„ „ „ 27 b 20 **24 f.**
„ Berachoth 28 b 29 a 16
„ Midrasch rabboth zu Koh 1 8 13 **16 f.** 20 22
„ Schabbath 116 a b 16
Tobias 12 8 438

Apuleius Metam IX 14 133
Aristides Orat sacr IV 73
„ „ XLVI 133
Dio Cassius LXVII 14 77 **89 f.**
„ „ LXVIII 32 3 6
„ „ LXIX 12—14 4
„ „ 14 5 6
Epiktet Arrian, Diss IV 7 6 132
Galen bei Abulfeda 132 f.
Hadrian Reskr. an Minuc Fund **103 f.** **123**
Kleanthes Hymn in Jov 5 383
Lucian Alex 25 55 133
„ „ 38 133
„ Peregr 11 ff. 50 128 133
Marc Aurel Medit XI 3 133
Plinius ep X 96 **96 ff.**
„ „ 2 **123**
„ „ 4 54
„ „ 5 54 **123**
„ „ 6 55
„ „ 7 109 129 225 **227 f.** 236 246 376
„ „ 9 61
„ „ 9 f. **54 f.**
„ „ 10 128
Sueton Nero 16 **83 ff.** 129
„ Domit 15 77 90
Tacitus Annal XIII 32 77
„ „ XV 44 50 76 **83 ff.** **123**
„ Histor V 4 f. 125
„ „ V 5 128 f. 131 f.
„ „ V 13 6
Trajan Reskript an Plinius **99 ff.**
Vopiscus Vita Saturnini 8 61

Literatur.

Die Kommentare zum NT., vorab Meyer-Weiss, Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT.; Handkommentar zum NT. 2. u. 3. A. (Holtzmann u. a.); B. Weiss, Das NT., Handausgabe.

Die Ausgaben und Erklärungen der Apostolischen Väter von Gebhardt-Harnack-Zahn (1876 f.); von Funk (2. A. 1901); Lightfoot (2. A. 1889 f.); Hilgenfeld (NT. extra canon. recept. 2. A. 1876—84).

Für die nichtkanonische Literatur des Urchristentums ist jetzt unerlässliches Hilfsmittel: Henneke, Neutestamentliche Apokryphen (1904) und Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen (1904; beide Teile mit vielen Literaturangaben).

Zahlreiche Artikel in Herzogs Realenzyklopädie, in der Encyclopaedia Biblica und im Dictionary of the Bible[1].

Baldensperger, W., Der Prolog des 4. Evangeliums 1898.

—, Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums 1900.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter 1903.

Dieterich, A., Nekyia. 1893.

Dobschütz, E. v., Die urchristlichen Gemeinden. 1902.

—, Probleme des apostolischen Zeitalters. 1904.

Friedländer, L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 7. A. 1901.

Goltz, E. v. d., Das Gebet in der ältesten Christenheit. 1901.

Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3. A. 1894.

—, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1893 ff.

—, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1902.

—, Die Lehre der zwölf Apostel. 1884.

Harnack, Th., Der christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkath. Zeitalter. 1854.

Hatch, E., Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum (übers. und mit Exkursen versehen von A. Harnack). 1883.

—, Griechentum und Christentum (übers. von F. Preuschen, mit Beilagen von A. Harnack). 1892.

Hausrath, A., Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. u. 3. A. 1875 ff.

Heinrici, G., Das Urchristentum. 1902.

—, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther. 1880. Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther. 1887.

---

[1] Von den vielen in Betracht kommenden Zeitschriftenaufsätzen können im Folgenden nur wenige genannt werden.

Heitmüller, W., „Im Namen Jesu". 1903.
—, Taufe und Abendmahl bei Paulus. 1903.
Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums. 1884.
Holtzmann, H. J., Lehrbuch d. histor.-krit. Einleitung in das NT. 3. A. 1892.
—, Lehrbuch der NTlichen Theologie. 1897.
—, Das NT. und der römische Staat. 1892.
Holtzmann, O., NTliche Zeitgeschichte. 1895.
Jülicher, A., Einleitung in das NT. 3. u. 4. A. 1901.
—, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. (Theolog. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet). 1892.
Kattenbusch, F., Das apostolische Symbol I 1894; II 1900.
Keim, Th., Rom und das Christentum. 1881.
Krüger, G., Geschichte der altchristlichen Literatur. 1898.
Lechler, G. V., Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. 3. A. 1885.
Loening, E., Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. 1888.
Loofs, F., Die urchristliche Gemeindeverfassung. (Theol. Stud. u. Kritt. 1890, 620 ff.).
Mac Giffert, A. C., History of Christianity in the Apostolic Age. 1897.
Mommsen, Th., Der Religionsfrevel nach röm. Recht (Sybels histor. Zeitschr. 64, 389 ff.).
—, Römische Geschichte V. 1885.
Müller, K., Kirchengeschichte I. 1892.
Neumann, K. J., Der römische Staat und die allg. Kirche I. 1890.
Oort, H., Joden en Christenen op het eind der eerste eeuw. Theol. Tijds. 1883, 509 ff.
Overbeck, Th., Studien zur Geschichte der alten Kirche. 1875.
Pfleiderer, O., Das Urchristentum. 2. A. 1902.
—, Die Vorbereitung des Christentums in der griech. Philosophie. 1904.
Propst, F., Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. 1870 ff.
Ramsay, W. M., The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 1893.
Renan, E., Histoire des Origines du Christianisme. 8 Bde. 1863 ff.
Réville, J., Les origines de l'épiscopat I. 1894.
Ritschl, A., Die Entstehung der altkath. Kirche. 2. A. 1857.
Schwegler, A., Das nachapostolische Zeitalter. 1846.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Bde. 3.(4. Auflage). 1898 ff.
—, Die Prophetin Isabel in Thyatira. (Theol. Abhandlgn. C. v. Weizsäcker gewidmet). 1892.
Soden, H. v., Urchristliche Literaturgeschichte. 1904.
Sohm, R., Kirchenrecht I. 1892.
Spitta, F., Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. 1893.
Weinel, H., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. 1899.
Weiss, B., Lehrbuch der biblischen Theologie. 7. A. 1903.
—. Die Religion des NT. 1903.
—. Lehrbuch der Einleitung in das NT. 3. A. 1897.
Weizsäcker, C. v., Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche. 3. A. 1901.

Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 5. A. 1904.
Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. 1903.
Wrede, W., Untersuchungen zum I Clemensbriefe. 1891.
Zahn, Th., Der Hirt des Hermas untersucht. 1868.
—, Ignatius von Antiochien. 1873.
—, Geschichte des NTlichen Kanons. 2 Bde. 1888 ff.
—, Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. 7 Bde. 1881 ff.
—, Grundriss der Geschichte des NTlichen Kanons. 2. Aufl. 1904.
—, Einleitung in das NT. 2. Aufl. 1900.
—, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2. Aufl. 1898.
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. 4. A. 1876—1903.
Ziebarth, E., Das griechische Vereinswesen. 1896.

Druckfehler und Versehen.

S. 19, Z. 21 fehlt ein Hinweis auf die jerusalemische Rezension der Schmone-Esre, wo die 12. Bitte lautet: Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und das hochmütige Reich zertrümmere in Eile, in unsern Tagen. Und die Nazaräer und die Ketzer sollen plötzlich umkommen; sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden. Gelobet seist du, Jahwe, der du die Frevler zerschmetterst (vgl. Schechter, Jewish Quarterly Review X, 654—659; Dalman, Die Worte Jesu 299—301; Bousset, Die Religion des Judentums 155 f.).

S. 36, Z. 31 f.: statt: die Abfassung des Briefes l.: seine Abfassung.
S. 40, Z. 22 l.: Muratorianum.
S. 44, Z. 26 l.: Christus".
S. 71, Z. 28: l. VI 2 5.
S. 91, Anm. 2 l. ἀλλοτριεπίσκοπος.
S. 167, Z. 22 f. l. darzubringen".
S. 215, Z. 7 v. u. l. Gemeinde.
S. 389, Z. 6 v. u. l. 1 5.
S. 454, 1. Kol., 16. Zahlzeile l. 363 st. 364.
S. 461, 3. Kol., 1. Zahlzeile l. 338 st. 339.

AUG 8 1908